Monique Alaperrine-Bouyer

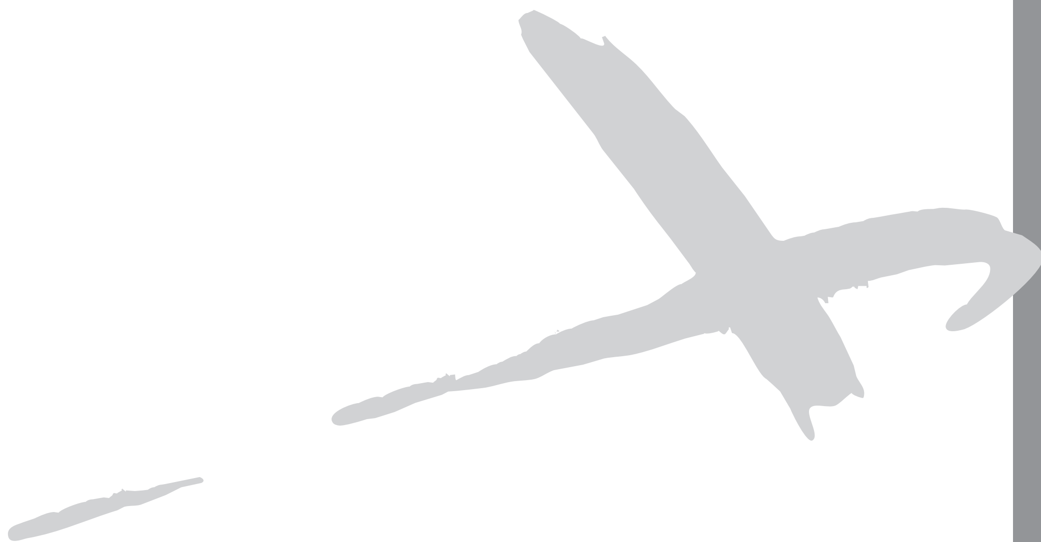
La educación de las elites indígenas en el Perú colonial



La educacion de las elites indígenas en el Perú colonial

Monique Alaperrine-Bouyer

La educación de las elites indígenas en el Perú colonial



Lima, agosto de 2007





IEP Instituto de Estudios Peruanos



Hecho el Depósito Legal N° 2007-05532

Ley 26905 - Biblioteca Nacional del Perú

ISBN: 978-9972-623-48-6

Derechos de la primera edición, agosto de 2007

Av. Arequipa 4595, Lima 18 - Perú
Teléf.: (51 1) 447 60 70 Fax: (51 1) 445 76 50
E-mail: postmaster@ifea.org.pe
Pág. Web: http://www.ifeeanet.org

Este volumen corresponde al tomo 238 de la Colección «**Travaux de l'Institut Françáis d'Études Andines**» (ISSN 0768-424X)

Pontificia Universidad Católica del Perú
Jr. Camaná 459, Lima 1
Teléf: (51 1) 626 66 00 Fax: (51 1) 626 66 18
E-mail: ira@pucp.edu.pe
Pág. Web: http:// www.pucp.edu.pe/ira

Av. Horacio Urteaga 694, Lima 11
Teléf.: (51 1) 332 61 94 Fax: (51 1) 332 61 73
E-mail: publicaciones@iep.org.pe
Pág. Web: http://www.iep.org.pe

Este volumen corresponde al **tomo 4** de la serie «**Educación y Sociedad**» (ISSN 1818-5134)

Ilustración de portada: «Jesuitas cargando hombres andinos. Óleo sobre lienzo. Convento de Santa Catalina. Cusco» [detalle] (Mujica Pinilla, 2002, II: 234). Reproducido con el permiso de Ramón Mujica Pinilla.

Diseño de la carátula: Iván Larco

Cuidado de la edición: Manuel Bonilla

Índice

Presentación

Bernard Lavallé

En las últimas décadas, los jefes étnicos indígenas han suscitado no pocos estudios en las diferentes regiones del antiguo imperio español de América. A veces les han dedicado libros enteros; otras veces, su papel ha llamado —de manera directa o indirecta— la atención cuando se trataba de analizar la reorganización y luego el funcionamiento de la sociedad colonial.

Situados entre dos mundos antagónicos, el de los vencedores hispanos y el de los vencidos indígenas, pudieron conservar no pocas de sus antiguas prerrogativas, pero éstas tuvieron un precio elevado: fueron utilizadas como elemento clave en el nuevo orden político y social mientras que, por otra parte, en principio, servían de intercesores para sus vasallos indígenas. Esa situación altamente incómoda, *al filo de la navaja* —como titulé en uno de mis libros sobre el tema—, entre las aspiraciones de la solidaridad étnica y los inevitables compromisos coloniales, llevó a situaciones muy variables según las regiones, las épocas, los individuos y el concepto que éstos se formaban de sus funciones en el organigrama colonial.

Los colegios de caciques constituyeron un elemento original y clave en tal dispositivo. Si bien se les habían dedicado varios estudios sobre tal o cual aspecto, ninguno hasta la fecha, por lo menos en el ámbito andino, había tratado de analizarlos de manera a la vez detallada y global, en una perspectiva de larga duración, como en este libro.

El trabajo que nos da hoy Monique Alaperrine-Bouyer parece fundamental desde varios puntos de vista. Primero, ofrece una información extraordinariamente rica, nueva y precisa sobre su funcionamiento cotidiano, sobre la vida de los colegiales, su selección, orígenes, estudios

y formación, sobre los problemas de administración, como disciplina o cuentas. A este respecto, el presente trabajo es un aporte notable sobre un componente muy original —y en su tiempo criticado— de la labor de los jesuitas en el Perú y que hasta la fecha no había recibido la atención que merecía.

Este acervo documental de gran valor, y en gran parte inédito, va mucho más allá de lo meramente anecdótico. La autora lo pone siempre en perspectiva, consiguiendo demostrar con gran sutileza, debajo de las apariencias, los comportamientos y las normas; la filosofía pedagógica y el fondo políticosocial que sustentaban el proyecto y cuyas evoluciones con el paso del tiempo son también muy significativas.

Por otra parte, son de evidente interés las páginas dedicadas a las tensiones que suscitaron esos colegios, aún antes de su creación y a lo largo de su existencia, entre diferentes sectores de la sociedad colonial, y que explican en buena parte sus continuas dificultades y su evolución posterior, por no decir —en ciertos aspectos— su deriva. De la misma manera son muy sugerentes los matices, y aún las diferencias, entre los colegios de Cuzco y de Lima, cuya relación con el mundo de los curacas parece no haber sido exactamente la misma.

En fin, en la medida en que Monique Alaperrine-Bouyer abarca prácticamente toda la época colonial, nos ofrece un panorama diacrónico muy sugestivo en el que, después de la larga administración a cargo de la Compañía, nos muestra los avatares y problemas que conocieron esos colegios, a raíz de la expulsión. Posteriormente, con el llamado *Colegio de nobles americanos*, cuando la filosofía política del Estado borbónico había evolucionado de manera sustancial con respecto a América, y cuando la realidad cacical peruana —al cabo de casi tres siglos— poco tenía que ver con lo que había sido, y en muchas regiones estaba a punto de desaparecer para dar paso a otras formas de poder.

De gran interés también son los fragmentos de historias de vida que este libro ofrece cuando trata de reconstruir las existencias y los combates de algunos exalumnos, y los muestra enfrentados con esa realidad colonial que globalmente los dejó bastante malparados y sin duda muy lejos de lo que habían esperado de su formación de colegial.

Antes de terminar, que se me permita concluir sobre una nota personal. Quiero decir cuán grata me resulta la publicación de este trabajo, fruto de varios años de empeño en condiciones no siempre muy favorables, cuya elaboración pude seguir gracias a las discusiones que tuve con la autora. Entonces siempre aprendí mucho sobre los colegios de caciques —por supuesto—, pero también, como sin duda los futuros lectores, sobre muchos aspectos del mundo colonial andino que esas escuelas revelan de manera a veces inesperada.

Introducción

Una vez acalladas las armas de la Conquista, el objetivo de la Corona española en el Perú, como en las otras tierras recién ganadas, era doble: mantener la paz y la sumisión de los pueblos vencidos para el provecho económico y político de la victoria, y lograr la conversión de los indios para legitimar jurídicamente la guerra y la colonización. En torno a este último imperativo se organizó no solo la conquista de la tierra sino el establecimiento del orden colonial. El rey de España estaba ligado por la famosa bula papal *Inter Caetera,* que desde 1493 le concedía el dominio de las tierras descubiertas a cambio de la evangelización de los indígenas. El Papa Alejandro VI echó las bases del Patronato Real en los términos siguientes:

> «Habréis de destinar a las tierras e islas antedichas varones probos y temerosos de Dios, doctos instruidos y experimentados para adoctrinar a los indígenas y habitantes dichos en la fe católica e imponerlos en las buenas costumbres [...]»

La cristianización era, por tanto, consustancial a la colonización. Los valores católicos deberían convertir a los indios «bárbaros» en «hombres políticos». Al subrayar la necesidad de mandar a las Indias religiosos de calidad, el Papa recordaba al rey de España, lo importante que era la salvación de todas las almas indígenas. Por eso las cédulas reales relativas a la educación de los indios solían tener por motivo el «alivio de la Real conciencia».

En realidad, no existía entonces una frontera nítida entre instrucción y educación[1]. Convertir era instruir, lo que se hacía desde los púlpitos de las iglesias y en la obligada asistencia a la doctrina. La tarea al principio era descomunal por el número reducido de religiosos frente a la masa de indios. Como en las Antillas, y luego en Nueva España, la educación de los caciques peruanos pareció enseguida ser el mejor remedio porque se consideraba que, por su autoridad, los señores indígenas podían —mejor que nadie— imponer la religión de Cristo a sus súbditos. Para ello, tenían que seguir estudios mayores como las elites españolas. Esa era la dificultad. La sociedad colonial no cuestionaba la instrucción de las masas indígenas ya que esta consistía en aprender de memoria las oraciones, acudir a la doctrina y oír misa. La de los caciques, en cambio, iba a suscitar oposiciones y debates.

Los caciques, o curacas, eran la elite de los pueblos indígenas, unos con más poder que otros, según el número de indios que controlaban. Huaman Poma insiste en la jerarquía que va de los principales Capac Apo y segunda persona*[2] Apo, que mandaban a una provincia entera, a los mandoncillos de cinco indios, pasando por el señor de mil indios (*huaranga curaca*) y los mandones de quinientos, cien, cincuenta y diez indios. El cronista indígena distingue entre los caciques reservados, que no pagaban el tributo, y los mandones tributarios. Los primeros incluían a los gobernadores de provincias con sus segundas personas* y los *huaranga curacas*. Para Huaman Poma, los principales tienen «don y merced del emperador», han de vestir como españoles, llevar armas y tener caballos, saber latín y no deben ser estorbados por corregidores, padres ni encomenderos. La segunda persona[3] también debe vestir como español y tener los mismos privilegios, pero está bajo el mando del cacique principal.

La noción de nobleza, tal como se entendía en Europa, no existía en el Perú prehispánico, pero sí una jerarquía piramidal cuya cúspide era ocupada por el Inca, seguido por los gobernadores de cada uno de los cuatro *suyus,* y, luego, en cada región, los caciques principales, descendientes de los héroes fundadores de los ayllus. El poder colonial otorgó al cacique principal el estatus de hidalgo, y solo a los indios de sangre real que no se habían unido a la rebelión de Manco Inca, el de nobles (Garret, 2003: 11). Así se mantuvo cierta ambigüedad durante todo el periodo de la dominación española, en cuanto a los términos que definían a los caciques. La jerarquía muy rígida de los poderes impuesta por los incas había sido

[1] El diccionario de Covarrubias ignora la palabra «educar», que aparece a principios del siglo XVIII en el de *Autoridades.*

[2] Las palabras que aparezcan en el texto, acompañadas de este signo, forman parte de un glosario en la parte final del volumen, donde puede consultarse su significado.

[3] Sobre la organización dual de los curacazgos, véase Rostworowski (1983: 114-129); Murra (1975: 226) y Zuidema (1964: 127-128).

desmantelada. La confusión que resultó, en provecho de unos y en detrimento de otros, tuvo influencia sobre los términos usados. El de «indio principal» a veces se refiere al cacique, a veces solo al miembro de una familia principal. El cacique principal también a veces era cacique gobernador acumulando título y función y a veces no (véase el caso de Gerónimo Limaylla en el capítulo 7).

Desde el principio, las crónicas españolas brindan información sobre los caciques y la organización del imperio inca, en cambio, hubo que esperar hasta el siglo XVII para que unos descendientes de la nobleza indígena comenzaran a escribir. Entonces ya habían recibido una educación cristiana y se habían adaptado al régimen colonial. Huaman Poma que se dice descendiente de «los grandes señores reyes que fueron antiguamente [...] y cuyo padre se declara príncipe de los chinchaysuyus, y segunda persona del inga» (*Carta del padre del autor*) denuncia con amargura el trastorno sufrido por las elites indígenas:

> «De los caciques principales que se hacen de indio bajo, cacique y mandoncillo de diez indios los cinco se hacen curaca principal». (1989: 695)

Se declara a favor de estudios mayores para los caciques principales y los curacas de huaranga*. No fue el único en hacerlo, puesto que esta reivindicación se mantuvo durante toda la colonia.

La idea de fundar colegios específicos para los hijos de los caciques apareció en los primeros tiempos de la Colonia. Ahora bien, el tipo de enseñanza que debían recibir los colegiales dependía, como todo sistema de enseñanza, de la finalidad política de su educación. ¿Hasta qué punto se debían integrar los caciques en la sociedad colonial? ¿No se convertirían en un peligro para el orden, a duras penas establecido? Una parte de la finalidad quedaba claramente enunciada: hacer de los futuros caciques buenos cristianos, capaces de evangelizar a los indios del común. De esta forma, se trataba de suplir con ellos la insuficiencia de los doctrineros, patente al principio, pero que no dejó nunca de ser una realidad en los pueblos andinos más aislados. Otra finalidad, también evidente, era hacer de ellos buenos servidores del poder colonial. Ambas cosas suponían un mínimo de educación, y lo que se planteaba era si ésta se debía limitar y dónde.

Además, la necesidad o la posibilidad de lograr cada uno de estos objetivos podía estimarse de manera muy diferente según las épocas y la evolución de la política colonial. La interdicción de ordenar a los indios a partir de 1582 acabó con la necesidad de una educación superior. La introducción del corregidor de indios marcó una ruptura en el papel y poder de los caciques, dejándoles ese «poco o mucho señorío que les ha quedado» según la expresión del jesuita Provincial en su carta anual de 1639-1640. La decisión del virrey Velasco de disociar el título de cacique de la función de gobernador contribuyó también al decaimiento de su condición. En fin, el aumento del poder de los corregidores a lo largo del

siglo XVII acabó de quitarles toda importancia (O'Phelan, 1988: 155). Cuanta menos consideración se les otorgaba, menos necesidad había de mantener colegios. Más tarde, las ideas de la Ilustración que penetraron a duras penas en el Perú del siglo XVIII y la ruptura violenta de la rebelión de Thupa Amaru fueron otros tantos factores que se deben tomar en cuenta en la historia de la educación de las elites indígenas, sin contar la continua necesidad para la Corona de sacar dinero de sus colonias, que también intervino en la administración de los colegios de caciques como lo veremos adelante.

***

Dada la prolijidad de referencias sobre el tema, resulta difícil hacer un recuento historiográfico exhaustivo de los estudios que hasta la fecha rozaron más o menos de cerca el tema de la educación de los caciques. Desde las últimas décadas del siglo XX, a partir de los trabajos de María Rostworowski y de Waldemar Espinosa Soriano, las elites indígenas han atraído la atención de varios historiadores andinistas. El estatus y el poder de los curacas bajo el imperio de los incas, la ruptura que se produjo con la Conquista y la adaptación de aquellas elites al nuevo poder han sido estudiados, esencialmente desde el punto de vista de la organización social, económica y política (Pease, 1988; 1992; Glave, 1989; Saignes, 1985; Rostworowski, 1983; Assadourian, 1994). Pero también se ha estudiado el aspecto histórico-jurídico del estatuto de cacique y las normas de sucesión prehispánicas y virreinales (Rostworowski, 1961; 1978; Díaz Rementería, 1977). Cada uno de esos distintos enfoques tiene que ver con la educación de los caciques, educación necesaria para desempeñar su papel en las comunidades y en la economía, tanto en tiempos del Inca como en la época colonial.

En cuanto a los colegios de caciques, varios artículos tratan de ellos de manera general o rozan el tema con otros enfoques. Así, Constantino Bayle consagra un capítulo de su *España y la educación popular en América* (1934) a los colegios de caciques, tratando de conciliar posturas contradictorias en cuanto al contenido de la enseñanza. Daniel Valcárcel también les dedica un capítulo de su *Historia de la Educación Colonial* en1968, insistiendo en el aspecto económico de la fundación de dicha institución. Fernando de Armas Medina (1953) los sitúa dentro del marco más amplio de la evangelización de los indios. Rodríguez Valencia (1957) lo hace en relación con la obra de Santo Toribio. En cuanto al estudio de Pablo Macera, se basa en los documentos de los jesuitas del siglo XVIII y los inventarios de sus bienes por la administración de *Temporalidades*, y por tanto carece de datos para el siglo XVII. En 1990, Laura Escobari de Querejazu presentó un trabajo

con un enfoque más preciso sobre el colegio de San Borja en el siglo XVII, pero solo recopilando documentos, de manera descriptiva. Cabe destacar, entre los estudiosos que se interesaron por el tema, a Rubén Vargas Ugarte y sobre todo a Juan B. Olaechea Labayen, quien le dedicó varios artículos, pero poniendo siempre el acento en el caso de Nueva España. Más recientes son los estudios de Scarlett O' Phelan Godoy, que se interesó en la educación de las elites indígenas peruanas esencialmente dentro del contexto de las rebeliones del siglo XVIII, y el artículo de José de la Puente Brunke que analiza las quejas de dos caciques relativas a los colegios donde se educaban sus hijos. Todos estos estudios, o son fragmentarios, o se limitan a una época precisa, o carecen de problemática, pero sí presentan datos a veces esenciales.

***

Algunos capítulos de este libro retoman partes de artículos ya publicados, condensándolos o completándolos. Es el caso de «Encuentro y convivencia», del capítulo sobre la enseñanza y pedagogía de los jesuitas y del que está dedicado al colegio de nobles americanos de Granada. Los otros capítulos son totalmente nuevos y todos provienen de una investigación que mi alejamiento geográfico del Perú hizo muy larga y siempre con un sabor a insatisfacción. Mi propósito era, además de hacer la historia de los dos colegios reales de caciques peruanos, de su fundación y de su administración, intentar encontrar la huella del mayor número de colegiales. Para la primera etapa, además de las fuentes publicadas, encontré mucho material en los archivos de Lima, Cuzco, Santiago de Chile y Roma.

La fundación de estos colegios fue el tema de varias publicaciones, en particular en las revistas *Inca* y del *Archivo Histórico del Cuzco*. Pero el largo proceso que llevó a esta fundación solo se podía entender analizando la correspondencia entre Roma y los Provinciales jesuitas del Perú, por una parte, y la evolución del contexto político, por otra. La correspondencia de los jesuitas en la época del virrey Toledo fue publicada por Egaña en los primeros tomos de la *Monumenta Peruana,* a la que me refiero como MP I, II, o III. La correspondencia ulterior se encuentra esencialmente en el Archivo Romano de la Compañía de Jesús. La comprensión de la administración tampoco se podía limitar a lo que se había escrito al respecto. Solo el análisis de las cuentas de los colegios podía dar una idea exacta de la realidad. Saber de dónde viene el dinero y a dónde va, los plazos para cobrarlo, los litigios que ocasiona, es la mejor clave para entender cómo funciona una institución. Para ello encontré bastante material en los archivos de Cuzco y del Instituto Riva Agüero: esencialmente los inventarios que se

hicieron de los bienes de los colegios después de la expulsión de los jesuitas y las cuentas de los rectores para cobrar los réditos de los censos que correspondían al mantenimiento de los jóvenes caciques.

En lo que a colegiales atañe, me basé esencialmente en la lista de los alumnos, publicada en la revista *Inca* en 1923, cuya crítica detallada se encuentra en el capítulo V. Este documento concernía solo al colegio del Cercado de Lima. Los datos onomásticos relativos al colegio de Cuzco eran mucho más limitados. La búsqueda de los colegiales después de su estadía en el colegio ofreció muchas dificultades que también van detalladas en el capítulo V. Sin embargo, intenté establecer unos mapas de los repartimientos que mandaban colegiales en determinados momentos, que aún siendo aproximativos, en la medida en que era imposible seguir la pista a todos los caciques referidos, pueden dar una idea de su origen geográfico.

Otro elemento clave de este estudio es un documento que había publicado Vargas Ugarte y que José de la Puente Brunke rescató del olvido. Se trata de la carta que dos caciques mandaron al rey para protestar contra el estado del colegio en 1657. Aunque esta carta no es única, si se considera que se incluye en una serie de cartas de protesta (Vargas Ugarte, 1966: 324; Zavala, 1979: 116), es importante en la medida en que es uno de los escasos documentos que reflejan el punto de vista de los caciques sobre la educación impartida a sus hijos. Si me refiero a esta carta varias veces, es porque las conclusiones que saco en cuanto a administración o a frecuentación del colegio vienen a corroborar lo que exponen los dos caciques en ella.

Las cédulas reales ordenaban la fundación de los colegios y aprobaban unas constituciones precisas para su funcionamiento. Lo que se plantea es saber si se aplicaron y cómo. Ahí intervienen las reticencias de la sociedad colonial, sus intereses económicos y la imagen que unos y otros tenían de los indios, las luchas de poder entre regulares y seculares, entre los jesuitas y ciertos obispos.

***

El libro sigue una pauta cronológica que se desarrolla esencialmente en tres etapas: el largo periodo de gestación de los colegios; su existencia bajo la dirección de los jesuitas; y, los colegios después de la Expulsión. Estas tres etapas ponen de manifiesto el papel preponderante de la Compañía, su responsabilidad en el largo aplazamiento de la fundación de estos colegios, su excelente administración pero también el poco respeto que tuvo de las constituciones y, finalmente, el vacío material que dejó su expatriación. Estas tres etapas acompañan la

progresiva eliminación de los caciques como intermediarios entre los indios del común y el poder, eliminación que se acelera a finales del siglo XVIII. También revela las diferencias que hubo entre los dos colegios, cómo el de Lima decayó rápidamente, cómo el del Cuzco tuvo más importancia y respetabilidad, por la presencia de los descendientes de los incas y sus vínculos con la Compañía, y cómo, después de los jesuitas, se invirtió el prestigio de los dos colegios hasta su supresión por Bolívar.

Agradecimientos

Este libro es el fruto de una investigación de varios años pero también de encuentros, amistades y ayuda mutua, de lecturas y múltiples conversaciones, siempre benéficas.

Mis agradecimientos van en prioridad a Bernard Lavallé y a César Itier que además de ser frecuentemente mis interlocutores, generosamente dedicaron buena parte de su tiempo a la lectura del manuscrito. También a Scarlett O' Phelan cuyas notas críticas me permitieron completar ciertos puntos y dar a este libro su forma actual.

A Pierre Duviols por sus pacientes respuestas a mis dudas e interrogantes.

A Évelyne Mesclier que me ayudó en mis titubeos geográficos y me aconsejó por los mapas que, gracias al IRD y a la gentileza de Elisabeth Habert, pudieron realizarse en condiciones óptimas. A Gastone Breccia por su infalible asistencia.

Agradezco también a Gabriela Ramos, a Pedro Guibovich y a todos los amigos peruanos que en nuestras conversaciones orientaron mis investigaciones.

Debo a Ecos-Sud y a los intercambios entre Paris III y la Universidad Católica de Santiago de Chile, la posibilidad que tuve de acceder a los archivos de los jesuitas que ahí se conservan.

A Lourdes y Juan Manuel, Sofia y Hans y a Michela, toda mi gratitud por su hospitalidad en mis estancias laboriosas.

PRIMERA PARTE

LOS PRIMEROS TIEMPOS

PRINCIPALES
A DE SER DESAMINADO

el buen prencipal de letra y lengua de español q̃ sepa hazer una peticion enterrogatorio y pleyto y q̃ no sea borracho ni coquero ni jugador ni mentiroso en este reyno



en este reyno

caciques

Capítulo 1
Los caciques: entre encuentro y convivencia

El encuentro de las armas fue violento. También lo fue el de las culturas, en ciertas partes más que en otras. La convicción de los españoles de poseer la verdad y de tener la misión de imponer sus valores al mundo entero se oponía a la multiplicidad de las *huacas* locales; el origen común de toda la humanidad al culto de los ancestros; los entierros en camposanto a los ritos funerarios tradicionales. Desde el punto de vista de los vencedores, el paganismo andino —que la revelación del verdadero Dios único había superado definitivamente— se asemejaba al de los romanos. El demonio reinaba sobre un continente que había logrado disimular hasta entonces a la humanidad, y era responsable de los errores de los indios: había que exorcizar la tierra, extirpar las idolatrías. Para ello, estaban convencidos de que la divina providencia los había elegido —los españoles— entre todas las naciones cristianas. El arzobispado de Lima fue el teatro predilecto de esta temible misión.

Los cristianos del siglo XVI vivían con la obsesión de salvar las almas. Fijación constante que se amplificaba a la hora de la muerte y que cargaba la conciencia del soberano conquistador. Pero las diferentes corrientes teológicas y filosóficas que se enfrentaban en la España del siglo XVI, matizaban las modalidades de esta misión y sus fines. Humanistas y partidarios del feudalismo se oponían sobre la suerte que se debía reservar a los vencidos. La imagen del indio que necesariamente se dibujaba entonces, ofrecía esencialmente dos carices que quedarían plasmados

en la famosa controversia de Valladolid y seguirían oponiéndose, a pesar de cierta evolución, hasta el final de la Colonia. Además, la religión del Dios único basaba su doctrina en los Evangelios, textos escritos que se convirtieron en el arma espiritual más temible en la conquista de las almas. La educación de los caciques en adelante pasaría por el libro.

1. Los indígenas y el libro

Las elites indígenas pronto se dieron cuenta de la importancia de la escritura. Rápidamente aprendieron a leer y escribir —usando de la letra y la lectura— no solo para cumplir con el oficio de cacique, sino también en su propio provecho, o para reconstruir la historia del imperio inca con fines ideológicos. Los textos de autores indígenas que llegaron hasta nosotros, coinciden en tomar la escritura en consideración. El ynga Tito Cusi Yupanqui, en su *ynstrucción* reconoce la poca fiabilidad de la memoria humana y el informante de Francisco de Ávila, en la relación que hace de los mitos y ritos de la región de Huarochirí, empieza diciendo que:

> «Si en los tiempos antiguos, los antepasados de los hombres llamados indios hubieran conocido la escritura, entonces todas sus tradiciones no se habrían ido perdiendo, como ha ocurrido hasta ahora». (Taylor, 1987: 41)

También Huaman Poma, al hablar de la habilidad de los contadores y tesoreros en tiempos de los incas afirma que fue muy grande, pero que «mejor fuera en papel y tinta» (1989: 361). Cuando Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua evoca el reinado del inca Pachacuti, introduce en su relación un personaje enigmático, un *mancebo* que aparece de repente en la plaza del Cuzco, con un libro «grande» al que el inca no presta atención. El joven desaparece sin que se le pueda alcanzar, ni saber quién era. Pierre Duviols ve en él un ángel que sería la manifestación divina de la Providencia, rechazada una vez más por los incas (Pachacuti, 1993: 25). En todo caso, el lector no deja de ver en el rechazo del libro un error lamentable de parte del inca. Además es de notar que la palabra *grande* que califica el libro, fue añadida por la mano del mismo Pachacuti, según lo identifica César Itier en su transcripción, como para darle más importancia (Pachacuti, 1993: 25).

Huaman Poma, al hablar de los caciques principales pide que se les trate como a los españoles, que aprendan latín, a leer, escribir y a contar y que sepan hacer peticiones —incluyendo, también, en ese aprendizaje a sus mujeres, hijos e hijas—. Todos los caciques, según él, hasta los mandones deben saber leer y escribir pero solo los principales deben saber latín (Huaman Poma, 1989: 740). Estos ejemplos muestran que la elite indígena era particularmente consciente

de las ventajas que ofrecía la escritura, a saber el advenimiento de la Historia, la posibilidad de administrar con más seguridad la economía, la de adoctrinar, pero también la de defenderse mejor frente al poder colonial: «sepa hacer peticiones», precisa Huaman Poma.

Es evidente que la escritura, desde el punto de vista de los españoles, permitía legitimar la Conquista. Además, la consideraban como la prueba tangible de su superioridad y así lo proclamaron desde los primeros contactos con aquellas sociedades que la desconocían (Mignolo, 1992). Era esta una idea que ni siquiera los mejores defensores de los indios ponían en tela de juicio. Los predicadores hacían del libro el instrumento de la Revelación y esto es lo que expresa Joan de Santa Cruz Pachacuti en el episodio del mancebo y con la palabra *grande*. Pero los indios, al aceptar penetrar en esta cultura de lo escrito, hacían más que obedecer a los dominantes, entendían que para resistirles, o para integrarse mejor en la sociedad colonial, era tan importante apoderarse del libro y de la pluma como de los caballos y armas de fuego. Es lo que dice implícitamente Huaman Poma, y es lo que iba a ser problemático. Los textos indígenas aquí citados pertenecen todos, salvo la información de Tito Cusi, a las primeras décadas del XVII. ¿Qué cambios había sufrido la nobleza indígena en el espacio de casi un siglo de colonización? Hace falta remontarse a los tiempos prehispánicos para apreciarlo y medir la adaptación que tuvieron que efectuar estas elites.

2. De una educación a otra

Lo que se puede deducir de los estudios comparados de las crónicas, de las visitas, y de las excavaciones arqueológicas, lleva a considerar que la elite, en tiempos de los incas, era bastante numerosa, muy jerarquizada y ejercía su poder de control según una repartición decimal de la población. Sabemos también que el Tawantinsuyu se impuso sobre un mosaico de sociedades de desarrollo desigual, lo que supone tipos de poder distintos, desde el sinchi* que el ayllu elegía por su valentía, hasta el curaca principal que heredaba el título de su padre o tío. En 1582 el corregidor Andrés de Vega hizo una descripción de la provincia de Jauja, conforme a una instrucción de molde con unas preguntas precisas del Rey sobre esta provincia y sus moradores. Los caciques huancas contestaron a la decimocuarta, que antes del Inca «nunca fueron sujetos a nadie, mas que en cada uno de estos repartimientos tuvieron y conocieron por sus señores a los indios mas valientes que hubo». Los trabajos de la arqueóloga Sue Grosboll muestran cómo, también en la región de Huánuco, el sistema de herencia se adoptó bajo la dominación de Cuzco, lo que según ella facilitaba la educación de los futuros curacas (Grosboll, 1993). Sin embargo, lo que también muestran estas excavaciones es que fuera del pueblo donde residía el curaca principal no se nota

la influencia de los incas. Por tanto es de suponer que la tradición, los mitos y ritos transmitidos local y oralmente, escapaban del control de los incas. Podemos pensar que la educación de los curacas se haría en gran parte dentro de la familia y que los ancianos tendrían un papel preponderante en ella. Pero el contacto de estos caciques con los funcionarios incas requería del conocimiento de las leyes que regían el imperio y de la aptitud para dialogar con los funcionarios del Cuzco. Garcilaso insiste en la obligación que tenían los caciques principales de hablar la «lengua general». Según cuenta, los hijos de estos caciques se educaban todos en la corte y residían en ella hasta heredar sus estados y esto facilitaba que «la lengua general se aprendiese con más gusto y menos trabajo y pesadumbre» (Garcilaso, 1960: 247). No precisa si se educaban en el *yachay huaci,* que traduce por «casa de enseñanza» o en las otras casas reales del «sitio de las escuelas» (Garcilaso, 1960: 260). Damián de la Bandera, en la relación que hizo en 1557 «de la disposición y calidad de la provincia de Huamanga», parece corroborar lo que dice Garcilaso. Escribe que

> «todos los hijos de los caciques y señores principales, en seyendo de edad de catorce o quince años, iban a servir al inga y andaban con él y si salían hombres de bien, de cuidado dábanles el cacicazgo de su padre y si no, no». (Jiménez de la Espada, 1965: 178)

Los incas habían encontrado una fuerte resistencia en la conquista de esta provincia y para dominar la región tuvieron que organizar un aparato de poder estatal impresionante (Stern, 1982: 20). Es de suponer, por tanto, que la educación de los hijos de caciques principales vencidos entraba en las medidas de control y de integración que habían impuesto. El que salía «hombre de bien, de cuidado» sería, por supuesto, el más leal al poder del Cuzco. Pero esto no quiere decir que el sistema se aplicaba al imperio entero. Murúa (1967: 376) también dedica un capítulo de su *Historia General del Perú* a «La escuela que tenía el ynga en el Cuzco»: ahí se educaban los hijos de los caciques principales. Sin embargo, no queda totalmente claro de qué caciques se trataba, si de los descendientes de los incas o si de las etnias conquistadas, si de todo el imperio o no. Blas Valera proporciona otra versión. Afirma que maestros mandados desde el Cuzco enseñaban la lengua general en las provincias. Estos maestros, recibían una casa y tierras para que «naturalizándose» quedasen de por vida, ellos y sus hijos y que «los gobernadores incas anteponían en los oficios de la república así en la paz como en la guerra a los que mejor hablaban la lengua general» (Garcilaso, 1960: 248). Este método, por cierto solo concerniría a las elites locales destinadas a tratar con la jerarquía inca.

En la interpretación de las declaraciones de los indios, tanto como en la de las crónicas, parece que hubo una confusión debida a la ambigüedad del término de cacique principal que puede designar tanto a un inca, en los primeros tiempos,

como a un cacique vencido y mantenido en su mando. Es cierto que dichos testimonios, o su traducción, son, a veces, ambiguos y contradictorios. Lo más verosímil, dadas las dimensiones del imperio inca en su apogeo, es que todos los hijos de los caciques principales no fueran al Cuzco a ser educados, sino que en las provincias pacificadas, la educación de muchos fuera de la incumbencia del inca gobernador (Murra, 1967: 396).

Por otra parte, se puede poner en tela de juicio la exactitud de lo que dice Garcilaso en su capítulo sobre las escuelas. En efecto César Itier (com. pers.) nota que la composición de la palabra *yachay huaci* recuerda otras palabras, como *diospa huacin*: «casa de Dios» por iglesia o *supay huaci*: «casa del diablo» por infierno, compuestas por los misioneros para traducir conceptos cristianos ajenos a la lengua quechua. La palabra podría ser una invención del historiador, o de una de sus fuentes, para que la costumbre inca se ajuste mejor a la institución española del colegio. También resulta interesante comprobar que la integración de las elites vencidas a la cultura de los dominantes ya se había planteado en la Antigüedad. Los romanos ya «romanizaban» su imperio, educando a los hijos de las mejores familias vencidas de *Hispania*, a quienes mantenían como rehenes. Los vestían como jóvenes patricios y les enseñaban las letras latinas y griegas. Esta política fue la del general Sertorius en 79 a.C., en la misma península ibérica, en Osca (Plutarco, 2001: Sertorius 14). En cuanto a Garcilaso, dice claramente que si el inca obligaba a los hijos de los caciques vasallos a quedarse en el Cuzco y aprender la lengua general, era para asegurarse la lealtad de los padres, «viendo que estaban sus hijos y herederos en la corte como rehenes y prendas de la fidelidad de ellos» (Garcilaso, 1960: 248). Plutarco no habla de llevar a esos jóvenes a Roma, pero el buen tratamiento, el honor que dice se les hacía vistiéndoles como patricios, enseñándoles las letras, pudo inspirar al autor de los *Comentarios Reales*, siempre proclive a ver la antigüedad clásica reflejada entre los incas.

3. Aprender a ser cacique bajo los españoles

Cuando el poder español sustituyó al inca, la cumbre de la pirámide de las jerarquías perdió su control sobre la economía y la política del país: solo quedaron los caciques principales haciendo de bisagra entre la «república de indios» y la administración colonial. Esta administración para controlar los recursos y recoger el tributo se coló en el molde inca, tratando con el cacique principal y modificando a su vez las normas de sucesión al imponer que el hijo mayor heredase el título, según el modelo del mayorazgo. La utilización de la cuadriculación poblacional elaborada por los incas, y del poder del cacique principal sobre sus indios, era el mejor modo de percibir eficazmente el tributo y de controlar las masas. Todos los

partidarios de la creación de los colegios de caciques argüían que la autoridad del cacique era la mejor garantía para lograr la evangelización de los indios, porque estos últimos los respetaban, temían e imitaban.

La dominación española sustituyó un sistema centralizado de recaudación del tributo por una parcelación cada vez mayor por medio de las encomiendas, trastornando así las normas de poder que regían la sociedad andina. Para imponer la nueva religión emprendió la extirpación de la anterior —lo que no habían hecho los incas—, atacando lo más sagrado: el culto a los muertos, del que los caciques eran los guardianes, poniendo fin a su privilegio de tener varias mujeres, lo que escandalizaba la moral cristiana. Además, el nuevo poder sustituía a los administradores incas y sus quipus por funcionarios españoles con su papel y tinta, que controlaban a los *quipucamayoc*. El cacique tuvo que aprender el castellano, a leer y a escribir, y a portarse como buen cristiano. El aprendizaje de la lengua española, si consideramos la multitud de cédulas y decretos reales al respecto, no se realizó fácilmente. Como había sucedido con los incas, los caciques principales tuvieron la obligación de saber la lengua de los conquistadores. Las elites indígenas fueron probablemente las primeras en ser confrontadas con el aprendizaje de una «verdad» sobre el mundo. Esta verdad, venida de fuera, no se anclaba en el paisaje ni en un pasado común del ayllu. Fijada por la escritura, planteaba, sin duda, difíciles problemas de conciliación con la tradición oral, constantemente modificable y por eso tal vez fragilizada. Hacía falta aprender los textos de memoria a partir de un prototipo escrito que no toleraba alteración alguna. Tal novedad afectaba forzosamente el proceso de elaboración del pensamiento. Algunos caciques se prestaron perfectamente a este nuevo aprendizaje, por lo menos en apariencia, y supieron sacar un provecho personal, otros perdieron con ello sus privilegios y aún la vida (Spalding, 1984: 265).

Además, si antaño los caciques subalternos gozaban de cierta consideración así como de privilegios reducidos pero reales, ya no fue lo mismo después de la Conquista. El poder colonial no tenía por qué considerar a los que no servían de intermediarios entre los indios del común y él. Así, se encuentran en el censo de Lima de 1613 muchos hijos o hermanos de caciques que, por una parte habían llegado de su provincia a la capital virreinal, y por otra ocupaban puestos de trabajo inferiores. Algunos eran sastres, otros bordadores, pero también uno empedrador y otro rastrero[1] en el matadero de la ciudad (Cook, 1968: 387). Además, la elite religiosa, los ancianos, ministros de los cultos antiguos

[1] Sebastián de Covarrubias, en su *Tesoro de la lengua castellana o española* da la definición siguiente: «Rastro: el lugar donde se matan los corderos [...] Dixose rastro porque los llevan arrastrando desde el corral a los palos donde los desuellan, y por el rastro que dexa se le dio este nombre al lugar». Es de suponer que se llamaba rastreros a los empleados del matadero.

que servían de mediadores entre las fuerzas naturales y los hombres, y cuyas interpretaciones representaban una forma soberana de saber para la comunidad, fue desconsiderada, reducida al silencio y perseguida. La tradición, sus ritos y mitos pronto resultaron sospechosos, ya que perpetuaban las idolatrías. Por lo tanto, se produjo un hundimiento de gran parte de las elites locales que tuvieron que renunciar a toda forma de privilegio para perderse en la masa de los indios del común. La elite indígena susceptible de ser educada a principios del XVII era tan solo un puñado de hombres.

Es significativo que tanto en el Cercado como en pueblos aislados de la sierra, el oficio de escribano haya sido ocupado por indios. Estos escribanos habían aprendido no solo a leer y escribir sino también a redactar utilizando las fórmulas adecuadas para cada tipo de documento requerido, basándose en textos jurídicos. Desempeñaban un papel preponderante dentro del pueblo, puesto que manejaban tanto las quejas como los testamentos. Constituían otro vínculo con la administración colonial. Es de suponer que la mayoría pertenecía a familias de caciques. Sin embargo, la falta de documentación al respecto no permite ir más allá de las conjeturas.

4. El punto de vista de los españoles y criollos

En cuanto a la opinión que tenían los españoles sobre la educación de los caciques, variaba entre dos polos opuestos, que remitían a dos posturas frente al indio: el cacique bien educado sería el mejor evangelizador de sus indios, o al contrario, el cacique educado sería una amenaza para el orden colonial. Las dos posturas coincidían en un punto: la autoridad innegable del curaca sobre sus indios. Ya en 1541, el escribano Jerónimo López escribía al emperador desde Nueva España que los indios por su habilidad «y por lo que el demonio negociador pensaba negociar por allí», se habían vuelto tan buenos escribanos que «por sus cartas se saben todas las cosas en la tierra de una y otra mar muy ligeramente lo que antes no podían hacer» (Icazbalceta, 1962: I, 297). Para él, dar instrucción a los caciques equivalía a dar armas al demonio contra los cristianos. Las mismas ideas se encontrarían algunos años más tarde en el Perú. En un memorial dirigido a Felipe II en 1588, un cura de la diócesis de Charcas, Bartolomé Álvarez, denunció con vehemencia ejemplar las idolatrías y doble juego de los caciques e indios ladinos. Insistió en el gusto que tenían los caciques por el poder y la influencia nefasta que ejercían sobre sus indios. Acusó a los viejos «dogmatizadores» de seguir transmitiendo los cultos paganos y no vaciló en decir que había que quemarlos a todos, ya que de todas formas se asarían en el infierno (Álvarez, 1998: 139).

Pero también evocó a los caciques ladinos a quienes acusaba de ser espías al servicio de los herejes. Se escandalizaba de que uno de ellos hubiera comprado un

Monterroso —un tratado de Derecho para escribanos, también mencionado por Huaman Poma (1989: 359)— y otro las *Partidas* del rey Alfonso, viendo en esto la mala intención de poner pleitos. En la opinión de Álvarez, los indios ladinos, tenían la posibilidad de leer libros prohibidos, sobre todo libros heréticos traídos por los ingleses. Concluía diciendo: «De aquesto se ve cuán pernicioso sería dejarles aprender latín, y cuán mal hecho es el enseñárselo» (Álvarez, 1998: 269). De hecho, el latín era un instrumento de poder. Por eso, Huaman Poma pedía que los caciques principales, y solo ellos, supieran latín. Bartolomé Álvarez, al denunciar el daño que representaba enseñárselo, añadía: «quien tiene codicia de querer saber hacer una petición y estudiar leyes para hacer mal, también la tendrá mañana de querer saber interpretar el evangelio» (Álvarez, 1998: 269). A pesar del desprecio que manifestaba por la poca capacidad intelectual de los indios, tenía que reconocer que algunos aprendían bien y pensaba que un saber equivalente al de los cristianos los volvería más peligrosos aún que sus prácticas idolátricas. Un indio ladino podía abrir la puerta a las herejías y a la traición. Según él, los indios pacasas ya aprovecharon su educación para escribir una carta «*Á los muy magníficos señores luteranos*» cuando vino Francis Drake (Álvarez, 1998: 268). El miedo a los piratas que se propagó en el Perú entonces sirvió como pretexto para reforzar la desconfianza hacia los indios y el control ideológico sobre la población (Flores Guzmán, 2005: 48-49). Proporcionaba un argumento apreciable a los detractores de la educación de los caciques.

Pero esta teoría no logra disimular un sentimiento que no podía confesar: el temor a que los indios, al saber demasiado, encontraran argumentos lógicos para refutar el dominio hispano. Esta preocupación asoma en algunas anécdotas, como la del indio que pretende que si el cura, al consagrar la hostia, estaba en estado de pecado, el sacramento no valía porque no había consagración (Álvarez, 1998: 270). Parece que aquí, el temor a ser juzgado es la verdadera motivación de la acusación de herejía del ensañado doctrinero. Que el indio llegue a interpretar el evangelio equivale a que pretenda una igualdad intelectual con los españoles. Siempre virulento, Bartolomé Álvarez denuncia el empeño de los caciques en educar a sus hijos. Se escandaliza de que uno de ellos quiera mandar a su hijo a Salamanca: «y maxime según la diligencia que este cacique quiere hacer en su hijo, que un día de estos le pretenderá hacer oidor y otro día gobernador» (Álvarez, 1998: 269).

El memorial de Bartolomé Álvarez refleja lo que pensaba una buena parte de la elite española y criolla. Para este extirpador encarnizado, la educación de los indígenas amenazaba la autoridad de los doctrineros y del poder colonial, lo mismo que un clero indio amenazaría los privilegios del clero español.

Comparar las posturas de Bartolomé Álvarez, doctrinero entre muchos, y de Huaman Poma, descendiente de caciques, cristiano convencido que participó de

la extirpación de las idolatrías, pone de manifiesto la oposición continua entre la elite indígena y cierta parte de la sociedad colonial sobre el tema de la educación. La educación superior de los indios principales, considerada como peligrosa o inútil por unos, como necesaria por otros, y temida por la mayoría de las elites españolas, no carecía de importancia en la formación de la sociedad colonial. Era constantemente objeto de medidas y decretos muchas veces repetidos porque no se aplicaban. Facilitar a los caciques la práctica de la lectura y de la escritura, requerida por su oficio, podía abrir una caja de Pandora, ya que significaba dar acceso a toda clase de lecturas, al razonamiento crítico y a la defensa de intereses contrarios. Dar una buena educación a los indios significaba, para muchos, darles armas para rebelarse. El hecho de que los caciques pidieran aprender latín y leer libros de Derecho, manifestaba su intención de poner trabas al poder colonial con peticiones y pleitos, y nada más.

Capítulo 2
Experimentos y tanteos

A medida que iba avanzando la Conquista, había que evangelizar masivamente a los indios, y en un principio, los sacerdotes eran muy pocos. Entre las primeras soluciones estuvo la de mandar a los hijos de caciques a España para que volvieran a sus tierras con toda la capacidad de buenos evangelizadores. Una cédula real de 1526, que no fue obedecida, ordenaba que veinte hijos de caciques fuesen enviados a la península (Osorio Romero, 1990: XVI). Pero con la extensión del territorio conquistado, y la consiguiente multiplicación de los jóvenes por educar, esta solución se volvió imposible. Más práctico era formar un clero indígena sobre el propio terreno. Los caciques serían los más eficaces para obtener la conversión de sus indios, por la autoridad que gozaban sobre ellos. Por esto, las cédulas reales recomendaron que los religiosos encargados de una doctrina educaran y dieran de comer a sus hijos. También —reiteradamente— ordenaban que se establecieran escuelas en los conventos y en los pueblos.

Pero faltaba tiempo para edificar iglesias y conventos. Algunos frailes como el mercedario fray Martín de Victoria en Quito, no esperaron que se acabara para aplicar la ley. Este religioso enseñaba la doctrina y la gramática a los niños de los nobles indígenas en su casa (Hartmann & Oberem, 1981: 106). Otra posibilidad era poner al niño de seis o siete años al servicio de un fraile o del cura para que éste, a cambio de su asistencia le educara en la religión, enseñándole la doctrina, a leer y a escribir. El caso en el Perú de Gerónimo de Limaylla (véase cap. 7 en este volumen) es ejemplar en ese aspecto. Su padre había rechazado a otro

fraile antes de aceptar que fray Andrés de la Cuesta se lo llevara. Además, don Lorenzo se mostraba preocupado por el trato que el hermano iba a dar a su hijo, y había señalado a un indio para acompañarlo (AGI, *Escribanía de cámara*: 514 C). ¿Por qué no se educó Jerónimo en el pueblo de La Concepción donde había un convento de franciscanos? Las relaciones geográficas del siglo XVI mencionan pocos frailes en 1582: un guardián y un hermano en La Concepción. ¿La escasez de religiosos sería todavía la causa en 1643? ¿Persuadiría el fraile al padre de la necesidad de llevarse al niño al convento de Huaura? ¿Correspondía el alejamiento a una medida de educación tradicional? No se puede contestar con certeza. También, entre otros ejemplos, el cacique Francisco de Vergara declara en 1665 ser:

> «[...] christiano y educado y enseñado desde que tubo uso de raçon por el señor canónigo Padilla cuyo muchacho fue y por lo mucho que le quiso y le sirvió con fidelidad el mismo le enseñó a leer i escribir nuestra bulgar lengua». (García Cabrera, 1994: 358)

Ahora bien, cabe preguntarse en qué consistía el servicio del niño, si se trataba de asistir al cura en la iglesia, o si era un servicio personal. En el caso de Limaylla, el hecho que huyera el indio acompañante y los malos tratos que sufrió el niño, hasta huir él también, permiten pensar que el fraile lo consideraba como su esclavo.

En los grandes conventos solía haber escuelas que recogían a los hijos de los caciques y principales de la provincia. Ahí aprendían los rudimentos necesarios a su futuro oficio, o sea a leer, escribir y cantar la lengua castellana. No se sabe si los frailes pedían alguna contrapartida. Según la buena voluntad de los religiosos y la opinión que tenían de la capacidad de los indios, estos podían aprender gramática y nociones de derecho. Los caciques también sacaban partido de su instrucción en los conflictos que podían tener con la administración o con otros caciques. El ejemplo del cacique principal de Cotahuasi, don Cristóbal Castillo, cuyas cartas en quechua fueron traducidas y publicadas por Itier (1991; 2005), es particularmente relevante. No sabemos con certeza dónde fue educado don Cristóbal. Lo más verosímil es que fuera en el vecino convento de Santo Domingo. En 1616 este cacique sentía su poder amenazado por los curacas camachicos* subalternos y la influencia de un escribano cotabambino. A la desobediencia opuso en quechua un discurso que recuerda la epístola de San Pablo a los romanos (Alaperrine, 2002a: 153). Este cacique principal se mostró en sus cartas

> «capaz de elaborar por escrito un discurso político que integraba componentes conceptuales de orígenes culturales muy distintos: la teología y el sistema tradicional de legitimación del poder cacical». (Itier, 2005: 51)

Algunos jóvenes caciques recibieron lecciones particulares, ya porque sus padres contrataban personalmente maestros, ya porque la autoridad eclesiástica les colocaba de oficio con uno. De los primeros no me ha sido posible encontrar ningún contrato privado, pero en el censo de la población indígena de Lima que se hizo en 1613 se lee lo siguiente:

> «En casa de Francisco Nuñez que está en una tienda del secretario Navamuel se hallaron dos muchachos que dijeron ambos ser hijos del cacique de Guamantanga, don Martín Talpalchín, el uno llamado Francisco Talpalchín pareció de 13 años y el otro don Martín Talpalchín será de diez años, los cuales son de la encomienda de don Martín Pizarro y están aprendiendo a leer y escribir». (Cook, 1968: 165)

Francisco Núñez aparece como escribano en la información contra visitadores de idolatrías (García, 1994: 92). Es de suponer que —en 1613— era empleado del escribano Navamuel, y que los dos muchachos fueron traídos a su casa después de una visita. El oficio de escribano era el más indicado para enseñar a los futuros caciques a leer y escribir. Otro caso, algo extraño, de un niño en casa de un escribano, llama particularmente la atención en el mismo censo de 1613:

> «En casa de Fernando de Najera y Arauz que trae el habito de penitente por el Santo oficio se halló en su compañía un muchacho indio que dijo llamarse Antonio Pariona y ser cacique principal del pueblo de Canta y será de nueve a diez años y gobernar por él don Diego Hasto Miguel su tio, y es el encomendero don Felipe y no sabe el sobrenombre y está aprendiendo a leer y rezar con el dicho Najera». (Cook, 1968: 327)

En 1609, con orden de la Inquisición, habían prendido al dicho Fernando de Nájera, que andaba por la ciudad de los Reyes pidiendo limosna para los niños huérfanos «en hábito de barchilon llamandose Hernando de Dios». Lo habían encarcelado y procesado por ser sospechoso de judaizar. Este hombre desventurado, natural de Ecija, había sido escribano público, pero después de la muerte de su esposa, falleció su hijo, y tuvo que vender el oficio para pagar el entierro. Estaba en extrema pobreza y parece que de tantos infortunios perdió el juicio (ANC, *Inquisición*: vol. 311). Según Medina (1887, II: 7) le acusaban de haber dicho que su hijo se le había aparecido, de lavarse las manos antes de comer y de no ayunar los viernes. Condenado a cárcel perpetua, recorrió las calles acostumbradas en hábito infamante durante el auto de fe de 1612. Su pena sin embargo fue conmutada, puesto que al año siguiente le encontramos en el barrio de San Lázaro, encargado de la educación del pequeño cacique de Canta. ¿A qué se debía este cambio y tal decisión por parte del Santo Oficio? Es de suponer que su extrema pobreza le haya servido. No tenía con qué pagar los veinte pesos que cubrían los gastos de su detención y comida en la cárcel. Tal vez el tribunal

haya preferido encontrar otra pena que sirviera a la Corona sin que estuviera a su cargo. Su profesión hacía de él un maestro competente para enseñar a leer y escribir a un niño. Sin embargo tal solución puede parecer extraña.

Eguiguren nota algo semejante que concierne a dos caciques en 1577. Se trata de un contrato —que más bien tiene figura de pena— que establece don Marcos de Lucio con Jerónimo Alemán. Este, según una primera escritura ha de educar y mantener a un cacique de doce años, de Mama (provincia de Huarochirí), y en otra a uno de la misma edad, de Trujillo. Jerónimo Alemán ha de enseñarles la doctrina y a rezar, darles comida, vestido, ocho pesos diarios y curarlos si enferman. Está obligado a aceptar y dar poder a la justicia real de apremiarlo. No se trata de enseñar a leer y escribir. Es posible que este hombre sea analfabeto y que la suma de dinero corresponda al salario de un maestro, aunque parece excesiva (Eguiguren, 1940-1951, II: 926). Sea lo que fuere, este ejemplo muestra que el caso del cacique de Canta no era excepcional. Sin embargo tal recurso parece paradójico: se castiga a un hombre por ser hereje, y la pena que se le inflige es la de educar a un niño en la fe. En realidad uno y otro son objetos de sospecha, el primero ha escarmentado en carne propia lo que cuesta ser mal cristiano, su experiencia es un ejemplo que amenaza al indio si no acepta la doctrina como se debe. Los dos son humillados, están bajo el control de los vecinos, se sienten observados y saben lo que vale una denuncia, se ponen a prueba mutuamente y la educación del cacique no cuesta nada al erario real. Que la educación de los caciques sea una prioridad y a la vez un castigo para quien la dispensara es una paradoja que nos permite medir la distancia que separaba a los indios de los cristianos en la mente de estos últimos: no se habría confiado la educación de un niño español a un reo de la Inquisición.

También otras soluciones surgieron, como la de mandar niños españoles huérfanos bajo el concepto de que los niños obtendrían más fácilmente que los adultos la conversión de otros niños, sobre todo si eran «algo morenos de rostro». Así el Rey escribe en 1570:

> «Simon de Arevalo me ha hecho relacion que en las provincias del Peru avia mucha necesidad de algunos niños que enseñasen la doctrina xpiana a los de aquellas provincias especialmente a los muchachos del Repartimiento de Caxamalca y que para el dicho efecto se avia tratado con Alonso Perez administrador de la casa de los niños huerfanos de la doctrina de la villa de Madrid que diese uno dellos para que pudiese yr a las dichas provincias el cual avia señalado a Alonso Tovar que estaba bien yndustriado en el orden de rezar la doctrina xpiana y de buena ynclinacion y umildad y me ha sido suplicado le mandase dar licencia para pasar pues en ello seria nuestro Señor seruido [...] yo vos mando que dexeis y consintais pasar

> a las dichas provincias al dicho Alonso de Tovar...sin que le pidais ni demandeis ynformacion alguna el qual es de edad de hasta doce años algo moreno de rostro una señal en el labio y otra en la frente del lado derecho, febrero de 1570». (AGI, *Lima,* 569, lib. 13: fol. 129)

Tales medidas sugieren que los visitadores tenían una confianza absoluta en los métodos de educación y represión para suponer que los castigados se enmendaban hasta volverse cristianos ejemplares, a no ser que la educación de los futuros caciques no mereciera más que maestros sospechosos, o huérfanos que estaban a cargo de la Corona.

1. La experiencia franciscana en Nueva España

Como la conquista del Perú y su pacificación tuvieron lugar varias décadas después de la de Nueva España, no se puede hacer la historia de la educación de las elites indígenas peruanas sin tomar en cuenta la experiencia mexicana, tanto más cuanto que los jesuitas participaron de esta experiencia a partir de 1572, fecha en que iniciaban su obra evangelizadora también en el Perú.

La primera experiencia intentada por los franciscanos en ese virreinato es conocida y consta en varios estudios (Olaechea, 1973; Durand-Forest, 1986; Osorio, 1990; Moreno, 1998). Quedó como ejemplo de fracaso para unos, y de éxito para otros. En efecto los franciscanos enseñaron la gramática a los indios —desde su llegada a Nueva España en 1524— con felices resultados pero más tarde abandonaron la empresa. Fray Toribio de Motolinía, que encarece la inteligencia y habilidad de los indios, afirma que aprendieron «a leer brevemente así en romance como en latín, y de tirado y letra de mano» (Motolinía, 1991: 353). Desde 1523, fray Pedro de Gante se dedicó a la enseñanza de los hijos de los principales en Tezcoco. En 1532 se realizaba el objetivo de utilizarlos a su vez como educadores de los demás, mandando a 25 hijos de principales al hospital de Santa Fe de México para servir de maestros a los indios que estaban ahí (Osorio, 1990: XVII). Las escuelas se multiplicaron hasta que después de la experiencia de San José de los Naturales, colegio fundado por fray Pedro de Gante en 1527, el Rey autorizó la fundación del de Santa Cruz de Tlatelolco donde se dio una enseñanza superior a los hijos de caciques a partir de 1536, y donde Sahagún no solo enseñó sino que recogió gran parte de la materia de su obra con la ayuda de sus colegiales. Ya el año anterior unos jóvenes indios tuvieron la oportunidad de hablar en latín al virrey Antonio de Mendoza (Ricard *in* Osorio, 1990: XXI). Este colegio se benefició de la ayuda moral y financiera del obispo Zumárraga además de la del Virrey, quien abonaba cada año 800 pesos de minas, y regaló, al partir al Perú, unas estancias de su propiedad personal. La conjunción de los esfuerzos del obispo y del Virrey era fundamental para el éxito de la empresa.

En las primeras décadas los colegiales de Nueva España gozaron de cierto respeto. Los escritos de los franciscanos reflejan su admiración para las dotes de sus alumnos que, detalle importante, vestían trajes talares a imitación de los colegiales españoles. Sahagún, Mendieta, Torquemada, conservan nombres de indios latinistas y cuentan sus proezas con entusiasmo. Patrick Lesbre[1],califica a los indios latinistas de resorte esencial del sistema colonial. En las cartas que escribieron a Carlos Quinto, el latín les permitió dar a conocer la historia prehispánica, incluso la anterior al imperio azteca.

Pero no todos manifestaban tanta adhesión a la necesidad de dar a los indios una enseñanza superior. Por una parte, los sacerdotes españoles incultos veían muy mal que unos indios a quienes consideraban inferiores les ganaran en gramática y teología. Es lo que ilustra Torquemada quien fue rector del colegio, con una anécdota donde un estudiante indio corrige los errores de un sacerdote (Torquemada, 1969, III: 115). Esto se ve también claramente en la carta que Jerónimo López escribe al Rey:

> «[...] ha venido esto en tanto crecimiento que es cosa de admirar ver los que escriben en latín cartas, coloquios, y lo que dicen: que habrá ocho días que vino a esta posada un clérigo a decir misa, y me dijo que había ido al colegio a lo ver, e que le cercaron doscientos estudiantes, e que estando platicando con él le hicieron preguntas de la Sagrada escritura cerca de la fe, que salio admirado y tapado de oídos, y dijo que aquel era el infierno, y los que estaban en él discípulos de Satanás». (Osorio, 1990: XXXIX)

Según Osorio (1990: XLI), la creciente oposición a la educación superior de los indios se añade a las dos causas circunstanciales de la venida a menos del colegio de Tlatelolco: la peste de 1545 que se abatió sobre los mejores gramáticos, y el que los franciscanos abandonaran la dirección del colegio a los indios, a los diez años de su fundación. A estas causas se añade también el cambio de actitud de los religiosos, decepcionados por ciertos fracasos, por los pecados carnales en que reincidían los indios y por la revelación de «razas superiores» en el extremo Oriente que prometían una mies más satisfactoria (Milhou, 1998). La peste tuvo un gran impacto, ya que el mismo Sahagún acabó dudando del éxito de la empresa evangelizadora en la Nueva España.

> «Paréceme que poco tiempo podrá perseverar la fe católica en estas partes, lo uno es porque las gentes se van acabando con gran prisa, no tanto por los malos tratamientos que se les hacen como por las pestilencias que Dios les envía». (Sahagún, 1999)

[1] Ponencia en el coloquio de Pau (diciembre, 2005)

El hecho de que sea Dios quien envíe las pestilencias aparece como signo divino. Según Alain Milhou (1998) que cita al gran franciscano, se consideraba que se estaba produciendo una *translatio fidei* de este a oeste llegando ahora a la China, país de gente de más capacidad. Los fracasos de la evangelización desalentaron a los religiosos, borrando sus éxitos, al mismo tiempo que la sociedad colonial que se iba consolidando, rechazaba la idea de dar una educación superior a los indios. La fundación de la Real y Pontificia Universidad de México en 1551, al introducir una nueva selección, participó de la marginación de los indios a pesar de no cerrarles oficialmente sus puertas (Durand-Forest, 1986: 339).

Con la llegada de religiosos españoles cada vez más numerosos, y no siempre de los más letrados, los detractores de los indios llegaron a ser mayoritarios y los franciscanos dejaron de militar a favor de la enseñanza superior que se les dispensaba. El sacerdote, arriba citado, que salió del colegio «tapado de oídos» es un buen ejemplo del oscurantismo que prevalecía entonces en el bajo clero. Indirectamente este oscurantismo favorecía al clero español entero que quería imponerse como único factor de evangelización. Las múltiples experiencias positivas que pusieron de manifiesto que los indios eran aptos a la enseñanza superior no bastaron para que ésta se mantuviera contra los prejuicios de una sociedad colonial que quería mantener y aumentar los beneficios de la Conquista.

2. Los jesuitas frente al problema

Los jesuitas llegaron a Nueva España en 1572. Anteriormente Ignacio de Loyola se había negado a mandar hermanos para enseñar en el colegio de San Juan de Letrán y al principio solo se dedicaron a la educación de hijos de criollos y españoles (Durand-Forest, 1986: 340). Por aquel entonces, la Compañía llevaba en España la difícil experiencia de la educación de los moriscos, que pronto iba a fracasar, y se puede establecer un vínculo entre esta experiencia y la americana (Duviols, 1971: 176; El Alaoui, 1998; en prensa). Un hombre como Plaza, por ejemplo, que fue mandado a América como visitador de la Compañía, tuvo un papel determinante, como veremos a continuación, en la política educativa de los jesuitas. Había sido superintendente del colegio de Granada (Medina, 1988: 81). Ahí los jesuitas se habían confrontado con el problema esencial de la lengua ¿Cómo expresar en árabe los misterios de la fe? (Medina, 1988: 48; El Alaoui, 1998: 272). El mismo problema se plantearía en Nueva España y más tarde en Perú.

Solo fue en 1582 cuando la Compañía intentó retomar la empresa moribunda de los franciscanos y agustinos en el seminario de San Gregorio. Es muy probable, además, que la experiencia de Tlatelolco fuese un factor que influyó en la decisión de los jesuitas de hacerse cargo de la educación de las elites indígenas (Bayle, 1934: 314; Vargas Ugarte, 1941: 35). Ahí donde los franciscanos lograron un

notable éxito educativo antes de renunciar, ellos pensaron poder salir mejor con sus métodos rigurosos y con una política de evangelización a más largo plazo (Vargas Ugarte, 1940: 555). Es relevante que aproximadamente en los mismos años, en el Perú, el virrey Toledo tomaba la iniciativa de fundar colegios de caciques que, como veremos a continuación, no tuvo entonces efecto. En la Nueva España los detractores de los colegios de indios solían decir que hacían de los indios unos papagayos que pronto se olvidaban de lo aprendido. Los jesuitas estaban convencidos que con sus propios métodos podrían conseguir mejores resultados. Lograron establecer tres colegios, no obstante la tibieza del General al respecto. Lo hicieron en tres regiones de lenguas nativas distintas: México, Pátzcuaro y Tepotzotlán. El último se fundó con la dotación del cacique gobernador del lugar (Olaechea, 1973: 416), una prueba más de la aspiración de los indígenas a ser educados. Estos colegios permitían a los jesuitas, al mismo tiempo, perfeccionarse en el manejo de estas lenguas. Se proyectaba tener, en San Martín de Tepotzotlán en 1580, tres clases:

• En la primera se ha de enseñar la doctrina cristiana a todos.

• En la segunda los que destos mostraren más habilidades y virtudes, specialmente los principales, aprendan a leer. Destos que supieren bien leer, se escogerán los más hábiles y virtuosos, especialmente los principales, y estos han de aprender a escribir.

• En la tercera:

> «Cuando supieren medianamente escribir, siendo de los principales, se ocuparán en aprender cantar y tañer, para el culto divino. Y este es el el exercicio principal y ordinario de los hijos de los principales. Y de ahí saldrán officiales para su república. Y de los que de aquestos principales se ocuparen en officios, más honrosos, como pintores, escultores, o plateros, se podrán ocupar en ellos [...] los que mostraren mucha virtud y habilidad, se podrán poner en estudios, según su talento. Estos que se ocupan en oficios eclesiásticos, traygan hábitos de colegiales». (Zubillaga, 1959: 661-662)

Estos principios de selección tenían todavía por fin crear un clero indígena, pero pronto llegarían las cédulas reales que prohibirían la ordenación de mestizos e indios. Sin embargo cuando Pérez de Rivas escribe en 1645, da ejemplos de indios ordenados:

> « [...] fundo la compañía un colegio seminario de niños en casa y habitacion aparte donde viven un padre y un hermano que la gobiernan. En el se crian ordinariamente cincuenta y mas colegiales, muchos de ellos hijos de caciques y de principales que quedaron de otomites y Mexicanos antiguos, que aun de muchas leguas los suelen traer sus padres para que aqui se crien

> en toda virtud […]Mostraron algunos destos moços particularmente hijos de principales, tan buenas habilidades que habiendoseles leido la gramatica passaron a la ciudad de Mexico y se perficionaron en la retorica en nuestros estudios y entraron a oir curso de Artes, y con tan grande aprovechamiento en él que se graduaron en essa célebre universidad, hallandose a sus grados mucho de lo granado della y de la nobleza de Mexico que por serlo tanto no se dedigno de honrar a los naturales, aunque indios. A uno de estos graduados, bachiller en Artes, llamado don Geronimo, viendole tan habil y de buenas costumbres quiso el Sr Arzobispo de Mexico don Francisco Manso, ordenarlo de sacerdote [*cosa muy rara en las Indias*] y hoy tiene un beneficio curado en el arzobispado [...] otro que se graduo en Artes el año 42 paso a oir la sagrada teologia y la esta hoy cursando, llamado don Fernando». (Pérez de Rivas, 1645: 732)

Otro ejemplo muestra cuán difícil era para un mexicano noble llegar a ser ordenado. Es el de un indio maestro en el colegio de San Gregorio de México que vivió como un santo «merecedor de ser recibido por religioso de nuestra Compañía» y solo lo fue a la hora de su muerte. Después de explicar que los indios son todavía neófitos y que el apóstol San Pablo manda que como tales no se han de ordenar, Pérez de Rivas sigue arguyendo que la abundancia de clérigos españoles doctos, aventajados en letras y antiguos en la fe, hacía innecesario el «valerse para enseñarla de los que es cosa conocida, ser tan inferiores en calidad como es la de los indios» para volver, de manera contradictoria, a alabar a los colegiales de San Martín:

> «Los referidos eran hijos de muy grandes caciques […] eran moços de aventajadas habilidades y sobre todo, su lengua natural que era la otomi tan dificultosa como queda escrito. Deseabase tanbien que hubiese algunos ministros que con propiedad della, y en ella explicasen los misterios de nuestra santa fe que en la iglesia se cantan en lengua latina lo qual podian hazer con mucha propiedad los que tan bien la tenian aprendida: y la propia natural en que estaba la mayor dificultad, les era a estos materna a que se añadia que los naturales recibian con mucho gusto de los suyos, la doctrina que recibieron [...] y estas fueron las razones de esta dispensacion». (Pérez de Rivas, 1645: 732-733)

En el texto, Pérez de Rivas —a pesar de tener presentes, y reconocer los ejemplos de jóvenes indígenas, no solo aptos para ser sacerdotes, sino también algunos particularmente brillantes y deseosos de obrar bien— no puede deshacerse de los prejuicios raciales que permiten dar preferencia a sacerdotes españoles, aunque sean de baja estirpe, incultos, lujuriosos y codiciosos, sobre unos hijos de nobles indígenas virtuosos.

P. Gonzalbo relativiza la obra educativa de los jesuitas para con los indios. Según ella, eran pocos los que, en realidad, podían acceder a estudios superiores: «cuando desde San Martín de Tepotzotlán o San Gregorio de México se recomendaba el ingreso de uno o dos pequeños indios, hijos de principales y particularmente dotados» (Gonzalbo Aizpuru, 1990: 172) y los indios internos en el colegio de Pátzcuaro estaban ahí como auxiliares en los servicios de la casa, a cambio de que, reciban una instrucción de primeras letras (Gonzalbo, 1990: 175). La misma autora indica que en 1592 cuatro niños indios cursaban gramática latina en el colegio de San Pedro y San Pablo de México al lado de varios cientos de criollos (Gonzalbo, 2005: 157). En cuanto al acceso a la universidad:

> «la revisión de los libros de matrículas y grados nos muestra, por otra parte, que fueron poquísimos los indios que estudiaron en nuestra universidad». (Gonzalbo, 2005: 112)

La autora cuenta, a fines del siglo XVII, un cacique de Querétaro —bachiller en Artes—, y dieciocho en el primer cuarto del XVIII (Gonzalbo, 2005: 112).

Los caciques eran tan solo una minoría entre los alumnos de los jesuitas, que admitían a todos los niños con tal que fuesen capaces. También solían mezclar indios y españoles pobres en las escuelas de primeras letras, como lo preconizaba el Provincial Pedro Sánchez (Olaechea, 1973: 410). Pero en el colegio de San Idelfonso no se mezclaban los hijos de las mejores familias, y en las viejas constituciones de San Pedro y San Pablo, se puede leer que no se debe «solicitar lugar para negros ni mulatos ni mestizos ni indios» (Gonzalbo, 1990: 43). Los jesuitas, como las otras órdenes, tropezaron con la hostilidad del clero y de parte de la sociedad colonial a la educación superior de los indios. Las diatribas del canónigo Marín lo ilustran perfectamente. Consideraba este alto personaje que «alguna causa y misterio uvo» en el abandono de los franciscanos, que los indios son de complexión flemática, amigos de novedades, que su habilidad inclinada al mal podría inventar herejías, etc. Convencido por la teoría de la jerarquía de los pueblos que evidenciaba la superioridad de los indios orientales y de los chinos sobre los naturales americanos, terminaba su carta al Rey diciendo que convenía ordenar a los jesuitas que no se hicieran tales colegios (Olaechea, 1973: 413).

En Roma, el general Aquaviva, como su antecesor Mercuriano, no se declaraba a favor de los colegios de caciques, pero opinaba que sería otra cosa si el Rey quisiera encargarse de fundar un seminario de hijos de caciques y encomendarlo a los jesuitas. En realidad, como veremos a continuación, aquella había sido la situación del Perú bajo el virrey Toledo. Progresivamente se abandonó, aunque no del todo, la enseñanza del latín porque se había vuelto inútil con los decretos que prohibían la ordenación de los indios. Sin embargo en 1645 una carta de Diego de Torres revela que algunos jóvenes estaban estudiando latín en el

seminario de San Martín «para que sean maestros de sus lenguas a los Padres de nuestra Compañía». Este detalle muestra que los jesuitas, como lo hicieran los franciscanos antes, utilizaban el latín como lengua mediadora entre el castellano y las lenguas nativas que estaban aprendiendo. Los indios podían explicar mejor la gramática de su lengua con los instrumentos que les facilitaba la gramática de la lengua latina. También lo confirma Pérez de Rivas.

Siguieron los colegios jesuitas hasta la expulsión más bien como escuelas elementales (Gonzalbo, 1990: 221) con alumnos españoles pobres, mestizos y otros indios.

3. El caso de Quito

En 1597 el obispo de Quito, López de Solís, escribía al Rey para pedirle que encargara el colegio de caciques que había fundado en 1594 (El Alaoui, 1998: 313) a los jesuitas que tenían un seminario de españoles. Lo había fundado en una casa pequeña y con fondos de las comunidades, lo que suscitó la reprobación del Rey (AGI, *Quito,* 209, I: 125). Tres años más tarde los jesuitas tomaban posesión de una casa más grande. El deseo del obispo era incorporar el seminario de los hijos de caciques al de españoles «de suerte que puedan comunicar a tiempos y aprovechar de una mesma iglesia y ejercicios y enseñados de los mismos religiosos [...]» No debió de realizarse a pesar de sus reiteradas cartas, puesto que reanudaba su petición en 1604 (AGI, *Quito,* 76: 61). Las cartas tanto del obispo como de Arriaga dejaban entender que la realización era eminente en 1597, algunos estudios lo dejan por asentado pero no existe ningún documento que dé fe de su funcionamiento. Queda por elucidar lo que pasó exactamente entonces. En 1634 los mismos jesuitas pedían por la pluma de su procurador general Francisco de Fuentes que se fundara un colegio en Quito, «como le ay en Lima». El Rey dirigiéndose a la Audiencia de Quito, después de resumir la petición del procurador, escribía lo siguiente:

> « [...] y haviendose visto por los de mi Consejo de las yndias porque quiero saber lo que acerca de lo sobredicho ay: y passa y lo que convendrá proveer en el casso referido, os mando me enviéys Relación sobre ello con vuestro parecer». (AGI, *Quito,* 212, L. 6: fol. 66v, 67r)

Una copia de esta carta fue también dirigida al obispo de Quito y otra al cabildo eclesiástico. Tanta precaución después de tantas tentativas muestra las claras reticencias del Rey y del Consejo de Indias.

En Quito como en México los jesuitas llegaron después de las experiencias franciscanas que se ilustraron particularmente a partir de 1551 con fray Jodoco Ricke y Francisco Morales. Por aquellas fechas, el colegio de Tlatelolco todavía funcionaba y servía de modelo, pero pronto iba a decaer lentamente. En Quito

se repitió la misma ambición de dar una enseñanza superior a los indios que mostraban habilidad para ello. El virrey don Andrés Hurtado de Mendoza, tan favorable a los colegios de caciques, encontró una financiación con los tributos de una encomienda y hasta con la venta de un esclavo negro en subasta. A él debe el colegio su nombre de San Andrés (Hartmann, 1981: 109; Moreno, 1998: 270).

Se abrió a mediados del siglo XVI después de una experiencia bastante exitosa en el convento de San Francisco donde acudieron, entre otros, dos hijos de Atahuallpa, y recibió a algunos descendientes quiteños de los incas (Moreno, 1998: 276; Fernández Rueda, 2005: 138). La financiación fue garantizada al principio por el Virrey, pero luego en la década de los 60 fue retirada por el licenciado Castro (Moreno, 1998: 282) y el colegio decayó por desavenencias entre el obispo de la Peña y los franciscanos (Moreno, 1998: 284). En San Andrés se enseñaba el latín a la vez que el castellano y el quechua para favorecer la catequización de los indios. El ejemplo de Diego Lobato de Sosa que formaba parte de la elite quiteña inca, y destacó como buen predicador, y clérigo presbítero, así como otros indios clérigos (Moreno, 1998: 280-81; Fernández Rueda, 2005: 144) no bastó para mantener el colegio de San Andrés.

Como en México los principios fueron portadores de esperanzas, los indios salidos de San Andrés se convirtieron en los maestros de la generación siguiente. Igual que en México, varios colegiales se ilustraron como cristianos cultos pero la sociedad colonial en buena parte —y ciertos miembros del clero, incluyendo al obispo— se opusieron a la educación superior de los indios, hasta lograr, en 1581 que renunciasen los franciscanos al colegio bajo el pretexto de que los indios ahora ya estaban convertidos y civilizados.

La educación de los caciques por tanto se haría en adelante sobre todo en los conventos o con los medios arriba citados. No se volvería a mencionar la existencia efectiva en Quito de un colegio específicamente reservado a los hijos de caciques, como lo serían —por lo menos oficialmente— los de Lima y Cuzco que sobrevivirían, mal que bien, hasta la Independencia y son el objeto esencial de este estudio.

Capítulo 3
Fundación de los colegios de hijos de caciques en el Perú. Del proyecto a su realización

El proyecto de fundar colegios de caciques nació en el Perú, como en las otras tierras colonizadas por España, inmediatamente después de la Conquista, y fue objeto de múltiples iniciativas. Fray Vicente de Valverde, primer obispo del Cuzco, en un memorial sin fecha, pedía ya:

> «Que los hijos de los caciques y señores siendo pequeños estén cierto tiempo en las casas de los religiosos hasta que sean enseñados para que ellos enseñen a los otros en sus pueblos y que en los pueblos de los christianos aya, junto a la iglesia una casa que sea como escuela adonde estén y residan tambien los hijos de los caciques y que aya una persona particular que los adoctrine y enseñe allí, porque sería posible que ubiese tantos que no se pudiesen tener en los monasterios». (Lissón Chávez, 1943-1947, I: 20)

Para ello, obtuvo del Rey, ya en 1535, la autorización de fundar un colegio, cerca de la iglesia catedral (Armas, 1953: 284). Se trataba entonces, como en la Nueva España de formar un clero indígena que supliera la falta de doctrineros y misioneros españoles. En junio de 1540, el Rey quiso cerciorarse de la aplicación de su cédula. Mandó al licenciado Vaca de Castro:

> «[...] que vea una çedula que se dio para que el Gobernador del Piru, con parescer del ouispo, haga una casa como escuela donde los hijos de caçiques sean enseñados en las cosas de nuestra sancta fee». (Lohmann Villena, 1946; cédula en AGI, *Lima*: 566, L. 4)

Las guerras civiles que asolaron la tierra durante más de diez años impidieron toda iniciativa de tipo administrativo hasta 1549, fecha en que otras cédulas reales ordenaron que se librasen 1 000 ducados al arzobispo Loaysa para este efecto (Armas, 1953: 286, n. 67). En 1550, el arzobispo destinó una casa junto al hospital limeño de naturales, para que allí se acogiese y enseñase a leer y escribir a los hijos de los caciques y principales (Egaña, 1964: 52). Por ese entonces empezaba la experiencia franciscana en Quito. También en 1552, fray Tomas de San Martín, primer obispo de Charcas, obtuvo licencia real para hacer un estudio general a su costa donde se criasen y fuesen doctrinados los hijos de los principales de aquel reino y otras personas «para que cobrasen habilidad y saliesen a predicar la fe catolica». Gozaría este estudio de idénticos privilegios y franquicias que el de Salamanca (Barnadas, 1973: 277). A principios de la década de los cincuenta, todavía se contemplaba, pues, la posibilidad de que los caciques, bien educados, pudieran convertirse en doctrineros de sus indios; pero el primer concilio limeño de 1552 pronto prohibió la ordenación de indios. Otra cédula real de 1553 mandó a la Audiencia de Lima hacer lo necesario para llevar a buen término el proyecto de fundar colegios en el reino del Perú. En ella, el Rey se decía informado —tal vez por el virrey Antonio de Mendoza, recién llegado del Perú— de que:

> «en algunas provincias y ciudades principales de esta tierra se comienzan a hazer colegios para recoger los hijos de caciques y principales de ella para los doctrinar y enseñar las cosas de Nuestra santa fee catolica». (AGI, *Lima*: 567, L. 7)

En realidad, si se multiplicaban las intenciones e iniciativas, a la fecha solo el colegio de San Juan Evangelista de Quito funcionaba como tal. Esta cédula revela que 65 años antes de que se inaugurara el primer colegio real de caciques en Lima, la Corona consideraba que la tarea se había iniciado y que no se veían obstáculos a su realización. Además no se trataba entonces solo de dos, sino de varios planteles. ¿Cómo explicar que tanto tiempo pasara sin resultados? La lentitud de la administración colonial es conocida, las distancias no favorecían una ejecución inmediata de las órdenes reales. Sin embargo, merece la pena considerar las diferentes etapas que marcan este periodo.

Se debe tomar en cuenta que el poder virreinal quedó vacante durante varios años —entre 1552 y 1556 y en 1564—. La organización del reino del Perú sería obra de su quinto Virrey, que llegó en 1569. Francisco de Toledo, consciente de la necesidad de extirpar las «persistentes idolatrías» y de la influencia de los caciques sobre los indios del común, decidió poner en marcha la fundación de colegios reales donde fuesen educados «en cristiandad y policía». Sin embargo, ya no se mencionaba que, una vez educados, saliesen a predicar, sino que solo serían el buen ejemplo para sus indios. En su *littera annua* de 1571, el padre Gómez

escribía al general Borja que «se decía» que el Virrey tenía el proyecto de enviar a los hijos de caciques de todo el distrito de Lima a la escuela de los jesuitas en el Cercado (MP I: 416). Entonces todavía no se trataba de crear un colegio real. Los jesuitas en su casa del Cercado educaron efectivamente a futuros caciques (ARSI, *Peru:* 23, fol.112) y hasta hubo un intento de incorporar a la nobleza indígena, al principio, en el estudio de San Pablo (Martín, 2001: 55).

También en el Cuzco la Compañía lograba éxitos educativos con los descendientes de la nobleza incaica —muchos de ellos mestizos— lo que se puede comprobar con la carta que escribieron estos al Papa, en latín, en 1582 (Marzal, 1988: 322; Ares Queija, 1997: 52).

Sin embargo, las informaciones remitidas al Rey por el Virrey apuntaban a institucionalizar estos colegios. El Virrey recibió del monarca una respuesta fechada el 2 de diciembre de 1573, que daba la orden de fundarlos (*Inca*: 781). Por aquellos años, Francisco de Toledo todavía mantenía buenas relaciones con la Compañía de Jesús y, confiando en su excelente reputación de educadores, pensó encargarles la dirección de los colegios. Felipe II, también ferviente partidario de los jesuitas, aprobó la decisión de su Virrey en otra carta del 6 de enero de 1576. Éste trabajó entonces con el provincial de la Compañía en la fundación de dos colegios, uno en Lima y otro en el Cuzco —por razones de distancias y de salud de los colegiales—, y el proyecto avanzó hasta la elaboración de un reglamento preciso, entre 1576 y 1577, según Egaña (MP II: 457).

Este reglamento (MP II: 457-461) estipulaba en 15 puntos, la edad de los niños que debían ser admitidos, lo que aprenderían, las exigencias de policía y disciplina, y estipulaba que de ninguna manera se consintiera «que vayan a sus tierras por el tiempo que estuvieren en el collegio, si no fuese alguna causa forçosa, con parecer del superior, y por breve tiempo». Por lo demás se inspiraba en muchos puntos de los reglamentos de los otros colegios jesuitas. Con las firmas de los padres Plaza y Acosta, el reglamento fue mandado a Roma donde el general lo rectificó y lo mandó de vuelta al Perú, aprovechando para ello el viaje de Baltasar Piñas. El general Mercuriano insistía en que la Compañía no debía encargarse de lo temporal. Además, en sus respuestas a los padres peruanos, asoma cierta reticencia hacia el proyecto. Cuando se presentó una donación que permitía fundar un colegio para un mínimo de doce caciques, con una renta de mil pesos en plata corriente, su reacción fue la siguiente:

> «admítese el peso del collegio de los caciques y sacar los mill pesos de la renta del collegio para la sustentación dellos, aunque se desea que el collegio fuese libre deste peso, si buenamente fuese a esto inducido el fundador. *Roma* 25/9/78». (MP II: 414)

Más que obra necesaria, consideraba por tanto el colegio de caciques como un peso. Su preocupación esencial era sacar la renta en provecho del colegio de San Pablo que todavía no tenía fundadores. Al mismo tiempo, en materia de evangelización, la Compañía privilegiaba las misiones temporales[1]. En aquel momento no se había fijado del todo el sitio ni el modo de financiación del seminario.

1. La financiación: donaciones y otros medios

Fundar un colegio suponía, antes que nada, aplicarle una renta que permitiese su funcionamiento. La renta podía ser atribuida por el Rey, por limosnas o donaciones de particulares. Por tanto, como todo lo que era de la administración real, el proceso de fundación de un colegio era lento y más lento aún cuando se trataba de un colegio para indios. Una primera cédula daba la autorización, luego había que encontrar el modo de financiación, edificar o comprar la casa, establecer las constituciones del colegio. El vaivén entre la Audiencia, el arzobispado y el Consejo de Indias, habida cuenta de las distancias, hacía que a menudo un Virrey o un Rey se fueran antes de que las cosas se llevasen a buen término. Entonces el sucesor, por tener otro punto de vista, o asuntos más urgentes que resolver, dejaba pasar el tiempo, y cuando de nuevo se contemplaba fundar el colegio, se retomaba el proceso desde el principio: mismo vaivén, mismas encuestas, y así se estiraba el tiempo entre la primera decisión y la realización efectiva —cuando, en el mejor de los casos, tenía lugar— porque muchos proyectos, por no decir la mayoría nunca vieron la luz.

2. Diego de Porres Sagredo, infeliz donante

Diego de Porres Sagredo y su mujer, devotos de la Compañía, donaron para el colegio su propiedad de Surco «con todas las tierras y ganados y viña y huerta y trapiche y servicio y lo demás perteneciente a la dicha heredad [...]» (MP II: 292). Este español rico había sido tres veces alcalde de Lima, contador de la compañía de las lanzas (Levillier, 1924: 371), encargado de la organización y habilitación del pueblo del Cercado cuando tuvo lugar la reducción de los indios de Lima (Cobo, 1964: 352), y había cooperado, con su mujer Ana de Sandoval, en la edificación de la iglesia y del convento de la Compañía (MP I: 31). Parece haber tenido particular empeño en favorecer la educación de los caciques por el afecto y compasión que tenía a los naturales. Es por lo menos lo que declara en su carta de 1577 a Everardo Mercuriano:

[1] El provincial podía escribir: «vale mas una semana de mission que un mes de collegio» (ARSI, *Peru*: 13; citado en exergo por Maldavsky, 2000).

> «Ha querido Dios que mi hazienda no aya procedido de trabajos y sudores de los indios, sino de los mios propios con la industria y gracia que Dios se ha servido darme y como cosa dada de su mano, deseo ofrecerla al mismo Señor, pues no tengo otros herederos ni obligaciones, y lo que principalmente pretendo es que redunde todo esto en bien de los naturales en cuya tierra tanto he vivido». (MP II: 291)

Sigue la propuesta de fundación:

> «[…] Que la Compañía se encargue de regir y enseñar un collegio de caciques o indios principales, que por lo menos sean doze y los que demas se pudieren sustentar de la renta que para eso dexa, a los quales dará casa y habitación suficiente el dicho Diego de Porres y que se saquen mill pesos en plata corriente de las haziendas que dexare para la fundación deste collegio». (MP II: 291)

Parece, por tanto, que no eligió por casualidad a los hijos de caciques como beneficiarios de su donación. La conversión de los indios le importaba, como a todo español buen cristiano en el Perú. Había tenido muchas oportunidades de tratar con la elite indígena, en la reducción del Cercado y a lo largo de su vida. Si optó a favor de la educación de sus hijos, fue a sabiendas. Además mostró su confianza en ellos, al encargarles el bien de su alma: «que cada lunes se diga una misa cantada y que estén presentes todos los collegiales hijos de caciques y mas los padres y hermanos que al superior le pareciere [...]».

Sin embargo, fue «buenamente inducido» —según las propias palabras de Mercuriano— a modificar sus planes por una doble cláusula inspirada por Plaza y Acosta —quienes, como se recordará, en los mismos años redactaban las constituciones del futuro colegio para el Virrey— donde asoma ya cierta reticencia hacia el proyecto. En efecto, en la memoria del 24 de febrero de 1577 redactada con el visitador y el provincial «de lo que Diego de Porres Sagredo pide que la Compañía de Jesús haga con él, y de lo que offrece a hazer con la Compañía», se lee lo siguiente:

> «[…] y que si Dios nuestro Señor fuere servido de llevarle antes que dexe hecha la dicha casa para hijos de caciques, que quede toda su hacienda para el collegio de la compañia de Jesús, sin obligación del dicho collegio de hijos de caciques.
> § 8. Item que si andando el tiempo la expiriencia mostrare que el dicho collegio de hijos de caciques no es en servicio de Dios nuestro señor y bien de la república, y honor y bien de la Compañía, como el fundador pretende, se comute esta obligación en otra obra pía, que sea en bien de los indios, la qual él declarará ; y si no la declarare, quede al juizio del Provincial y Rector deste collegio con sus consultores el declararla». (MP II, 290)

En estas cláusulas se trasluce la prudencia de los jesuitas peruanos frente a la poca inclinación que en realidad mostraba Roma por esta fundación y tal vez su propia reticencia —sobre todo la de Plaza—, que no podían expresar ante el determinado Virrey. En efecto, es interesante considerar los titubeos y vacilaciones de la Compañía, por aquellos años, en lo que a colegios de caciques atañe. Por una parte, ciertos jesuitas en el Perú, respaldados por el Virrey, actuaban a favor de su creación, en nombre de la idea de San Ignacio: «ganar las masas por medio de las minorías selectas» y la cuestión se debatió en la primera congregación provincial de 1576 (Mateos, 1949: 146; MP II: 107), mientras que por otra, Roma manifestaba reticencia en nombre de un principio: la Compañía no debía aceptar la dirección de convictorios de seculares por los supuestos peligros —nunca explicitados en la correspondencia— que corrían los religiosos en ellos. También en materia de donaciones los jesuitas obedecían otro principio:

> «no tener facultad para poder admitir donaciones que sonstituyesen a la Compañía en obligación civil contra las reglas de su instituto, sino en la mera gratitud y correspondencia al veneficio recivido» (AGI, *Lima*: 1001, doc. 73)

Lo que les permitía recibir sin más obligación que el agradecimiento, como lo ilustran los dos casos de donaciones que estudiamos a continuación.

El visitador Plaza, hombre austero y rígido, a juicio de Jacinto Barrasa[2], no era partidario de los colegios de caciques, puesto que en carta de Cuzco, del 12 de diciembre de 1576 explica, con los argumentos propios de los que eran hostiles a los indios, que:

> «salidos de allí con la mocedad vivirán por ventura de manera que de lo aprendido en el collegio se aprovechen más por ser ruines y den mas mal ejemplo y escándalo por aver estado en el collegio que si se ovieran criado en casa de sus padres... [*concluye que*] no parecen de tanta expectación y fruto que la Compañía se deba encargar totalmente destos collegios». (MP II: 137)

En el mes de septiembre de 1578, organizó una consulta con los padres José de Acosta, Juan de Montoya y Hierónimo de Portillo, Alonso de Barzana y Luis López «compañero que fue del dicho Padre Plaza en esta visita». Esta consulta se hizo «para tomar resolución de lo que parecería más conviniente proponer a nuestro Padre General para el buen gobierno de esta Provincia en lo futuro [...]» (MP II: 644). Allí se evocó la cuestión de la donación ofrecida:

[2] Este jesuita escribió una historia de la fundación de los colegios y casas de la Compañía cuyo manuscrito esta en la BNP.

> «Respondieron los Padres que pidiendo la condición que tiene dicha, que de esta renta y dotación de la Compañía, mill pesos cada año perpetuamente para el collegio de caciques, que de ninguna manera se admita esta dotación y fundación; pero que, quitando esta condición, se podrá admitir esta dotación y a él por fundador». (MP II: 669)

Plaza, siguiendo las normas establecidas por el concilio de Trento, no da cuenta del debate, solo dice que está de acuerdo con esta resolución, que obviamente corresponde a sus reticencias, que son de doble índole: el temor a que no aprovechen lo suficiente los caciques y las «granjerías»:

> «Conforme la orden que diere nuestro Padre General se pondere mucho el trabajo y distracción y desedificación que puede aver en estas grangerias teniéndolas la Compañía; así mesmo se pondere quanto menos provecho traen estas grangerias a los religiosos por no poderlas tratar con la libertad y solicitud que los seglares». (MP II: 669)

El visitador hizo la relación de esta consulta en una carta a Roma del 25 de abril de 1579. Pero, mientras se concertaban los jesuitas en el Cuzco, el general, por carta de Roma del 14 de septiembre de 1578, les mandaba su aceptación con una fórmula final que dejaba una puerta abierta:

> «Y aceptarlos [*a Porres y su esposa*] por enteros fundadores del dicho collegio, concediéndoles todos los suffragios, Missas, gracias, indulgencias y participación de méritos en el Señor Nuestro que según las constituciones y privilegios de la Compañía se concede a los tales fundadores y assi mismo para tomar perpetuamente, o a tiempo limitado el cargo de un collegio de caziques, en caso que los dichos señores le funden». (MP II: 396)

Unos días más tarde aceptaba el «peso» del colegio de caciques proponiendo «inducir buenamente» a los donadores para que cambiasen de opinión.

En otra carta del 28 de noviembre de 1579 el general, que tal vez recibiera ya la de Plaza, reiteraba su aceptación, no sin reparos:

> «Entre otros medios que se proponen para ayudar essas partes, uno es hazer un collegio de hijos de cassiques; y siendo esta cosa de manera que cessen los peligros a los Nuestros, que en semejantes assumptos suelen ocurrir, me parece que también a prueva se podía tomar el assumpto de algunos dellos, digo de lo espiritual; porque en el govierno de la renta no convendría empacharnos a nosotros, quanto fuere possible, y avisarnos muy en particular del sucesso que estas cosas tendrán, de los convenientes y inconvenientes que en ellos ay para que se pueda tomar mejor assiento en lo porvenir». (MP II: 762)

La Compañía no quería encargarse del gobierno temporal pero tampoco quería dejar escapar la renta ofrecida para fundar el colegio de caciques de Lima a pesar de que «de ninguna manera se admita». En una larga carta de Plaza, Acosta, y Piñas al general Mercuriano declaran en 1576 que «cerca de la fundación de Lima que pretenden hazer Diego de Porres y su mujer, que su Paternidad entienda ser cosa muy cómoda» (MP II: 105). Por tanto había que desviar esta renta a favor del colegio grande, induciendo a los fundadores a proponer otro destino a sus fondos. Cuando Diego de Porres, ante la exhortación de los padres, evoca una posible obra caritativa a favor de los indios, inmediatamente Roma pregunta cuál. El 24 de febrero de 1577 se consideraba que Porres Sagredo y su mujer debían ser admitidos por fundadores «enteros» del Colegio de Lima (MP II: 290) y el general dio su aprobación en 1579. En junio de1581, las dos partes firmaron una escritura, sin embargo, en agosto del mismo año, Juan Martínez Rengifo, otro donante rico y poderoso, ofrecía más en otra escritura (ARSI, *Fondo Gesuitico*: 1452). Más tarde, Baltasar Piñas escribía a Diego Porres que los réditos de sus bienes no eran suficientes para mantener un colegio de tanta gente (MP III: 18). Martínez Rengifo concedía además de otras tierras, casas y viñas, la rica hacienda de la Guaca, con sus esclavos, ganado y herramientas (Eguiguren, 1949, II: 582-583).

Diego de Porres, como sus coétanos, estaba convencido de la necesidad de salvar su alma contribuyendo a una obra caritativa. Por otra parte, fundar el colegio grande de Lima, teniendo capilla y sepultura dentro de su iglesia, era en aquel entonces la mejor garantía para la eternidad. Su rival pedía la exclusividad de la capilla mayor para su entierro y los de sus parientes, sin otras condiciones, excesivas a ojo de la Compañía (MP II: 583, 590).

Diego de Porres vivía cerca de la Compañía. Su esposa, muy devota y aficionada a los jesuitas, parece haber ejercido una gran influencia en él en lo que toca a esta donación, ya que según el padre Atienza «él no es tan affecto a nosotros» (MP III: 635). Había concedido las cláusulas de renuncia al colegio de caciques y los dos habían obtenido la promesa de ser nombrados fundadores del Colegio de Lima (MP II : 290), lo que representaba, en la medida de sus esfuerzos, un grado más en su honorabilidad de vecinos, y una fianza más para salvar sus almas del purgatorio. Pero en 1583, a la muerte de Ana de Sandoval, se descubrió que no eran ellos los fundadores. Baltasar Piñas, que entonces era provincial, fue quien obró para que Juan Martínez Rengifo y su mujer fuesen aceptados en vez de Diego Porres.

El licenciado Martínez de Rengifo era el yerno del oidor —y futuro gobernador del Perú— Ramírez de Cartagena (Levillier, 1925-1926: 73), que también era devoto de la Compañía. Este influyente personaje salió en 1582 a recoger

limosnas con los padres Acosta y Gómez para el colegio de San Martín y había contribuido, no poco, a que las dádivas fuesen generosas. Baltasar Piñas también fue quien probablemente inspiró la redacción de la escritura de la donación. Cuando Diego de Porres firmó la versión definitiva de su donación «pura, mera, perfeta, inrrebocable... para siempre jamás» — según la fórmula acostumbrada—, tuvo que aceptar una extraña cláusula final que decía:

> «y por la presente declaramos nos [...] que no por esta donacion y limosna que hazemos en virtud desta escritura, queremos ni pretendemos excluir a qualquier persona e personas que la dicha Compañia casa y colesio quiera dar la fundacion del dicho colesio con los titulos y preeminencias y todo lo demas que conforme a las constituciones de la Cia de Jesus haze con los fundadores, guardando con nosotros lo que tenemos pedido se nos conzeda y holgaremos mucho que aya quien pueda y quiera tomar a cargo la dicha fundacion [...]». (MP II: 582)

Cuando firmó Diego de Porres esta escritura, que entregaba a la Compañía la casi totalidad de sus bienes, incluidos catorce esclavos y mucho ganado, sin otra contrapartida que los sufragios pedidos, su mujer todavía vivía y no le había sido comunicada la decisión de cambiar de fundadores.

¿Había sido informado previamente de la cláusula? Ningún documento permite contestar con certeza. Sin embargo, dicha cláusula no figura en el documento del 11 de junio, conservado en ARSI (*Fondo Gesuitico*: 1452), y la versión definitiva es del primero de julio. A veintitrés de agosto de 1581 también firmaban su donación Juan Rengifo y su mujer (MP II: 585). Diego de Porres, doblemente defraudado por esto y porque el colegio de caciques no se había fundado, «anda[*ba*] torcido y quexoso del Padre Provincial» (carta de Juan de Atienza a Claudio Acquaviva de 9/4/85). El hecho es que, a la muerte de su mujer, el defraudado donante pidió, por vía de justicia, que se le restituyesen sus bienes. No lo consiguió ni podía conseguirlo, tales eran las garantías que había tomado la Compañía en la redacción de la escritura de donación. Él intentó alegar que no había sido aprobada todavía por Roma, pero este argumento —el mismo que se le solía dar antes, cuando se impacientaba porque tardaba la confirmación de su título de fundador—, no le valió. Los jesuitas consideraron entonces que habían cumplido con su deuda ofreciendo funerales excepcionales a Ana de Sandoval, a quien, según ellos, pertenecían en su mayoría, los bienes cedidos. Además el general Aquaviva, por carta de 20 de julio de 1582 se había mostrado agradecido de:

> «La gran cristiandad y bondad que el señor Porres y su mujer han mostrado, y tanto mas nos han obligado a rogar perpetuamente al Señor por sus mercedes y tengo por muy cierto que ante el acatamiento de su divina Magestad no merecerían nada menos por averse mostrado tan liberales con el mismo Señor y curádose tan poco de títulos de fundadores». (MP III: 189)

Al año siguiente, Roma duplicó los sufragios, pero no por esto dejó Diego de Porres de arrepentirse ni de manifestar su cólera contra Baltasar Piñas, puesto que hizo juramento de no entrar en el colegio mientras éste estuviese allí. Según Juan de Atienza era motivo suficiente para no conceder el rectorado del colegio al padre Piñas (MP III: 254).

En realidad, el cambio de fundadores y el disgusto que se llevó Diego de Porres debieron de ser un caso de conciencia para la Compañía: el 9 de abril de 1585, Juan de Atienza escribía al general Claudio Aquaviva que todavía no se habían dado sus cartas del 21 de noviembre de 1583 a Juan Martinez Rengifo ni a Diego de Porres, ni se había tratado hasta entonces con aquél, por la querella del frustrado Porres. Terminaba diciendo: «pero no tiene fundamento de raçon en su quexa; vamosle entreteniendo como se puede».

El licenciado Rengifo y su mujer quisieron destinar su donación a la fundación de tres aulas de gramática destinadas a la juventud criolla pobre. El principio que se había opuesto a Diego de Porres valía también en este caso: la Compañía no podía aceptar ninguna obligación en lo civil. Sin embargo, pronto se encontró la solución: Baltazar Piñas prometió pedir la venia a Roma, que nunca la dio oficialmente, pero bastaba para que los jesuitas cumplieran entonces el deseo de los donantes, hasta su expulsión. La razón de esta excepción, que no pudo hacerse con Diego Porres, es doble: la donación era más importante y los destinatarios no eran los caciques. Así, los mil pesos de renta y otros bienes, que se destinaban para fundar el de Lima, se fundieron con las otras donaciones del ya rico colegio de San Pablo. En 1591 en su instrucción al visitador Gonzalo de Avila que se iba para el Perú, el general le pide que vea si se debe vender una de las haciendas que les dejó Diego de Porres Sagredo porque «sería demasiado quedarse con ambas» (MP IV). Entonces se fundaba más bien otro colegio de criollos: el de San Felipe.

Por aquella fecha ya nadie parecía acordarse del empeño que puso el virrey Toledo en fundar los colegios de caciques ni del compromiso de la Compañía en ello. En realidad, entre la segunda y la tercera congregación de los jesuitas del Perú, desapareció por completo el tema de estos colegios. Tampoco figura entre las actas del tercer concilio limense, que se abrió en 1582. Ya se sabe que la participación de los jesuitas fue determinante en este concilio, y que la redacción de las actas se atribuye a José de Acosta. Es relevante que en los capítulos *De scholis puerorum indicorum* y *De collegio seminario instituendo* los caciques no sean claramente mencionados (1984: *Actio* II, cap. 43, 44). La ambigüedad de la metáfora *novae plantae evangelicae* —a quienes la fundación de los colegios seminarios se destinaba— también resalta, ya que también podían ser criollas estas «nuevas plantas». Sin embargo los obispos reunidos en el concilio dirigieron una carta al Rey el 30 de septiembre de 1583 donde decían que:

> «para el bien de los naturales y aprovechamiento de la fee cahtólica y buenas y loables costumbres, uno de los remedios mas eficaces que se nos representa es la enseñanza de los hijos de caciques y indios principales». (Lisi, 1990: 275)

Esto revela que el tema de una educación específica de los caciques había sido debatido. El que haya desaparecido en la redacción de las actas confirma la reticencia de los jesuitas entonces. Solo la voluntad del «supremo organizador» hubiera podido vencerla.

Ya se había marchado Francisco de Toledo a España cuando Diego de Porres firmó la escritura de donación. La lentitud de las idas y vueltas entre Roma y Lima, los titubeos de la Compañía, pueden explicar que se haya demorado el proyecto mientras duró la colaboración, pero solo hasta fines de 1578, puesto que el Virrey, enemistado con la Compañía a partir de esta fecha, había previsto otra renta para los colegios y, al marcharse, dejaba la obra de Lima bastante adelantada. Pero si bien el meollo de la cuestión siempre ha sido el dinero, nunca ha sido fácil de resolver. El Virrey necesitaba dar una renta al colegio que deseaba fundar y resolvió hacerlo utilizando unos tributos vacos* en Cuzco. El oidor Álvaro de Carvajal[3], en una carta al Rey del 17 de abril de 1578, nota que esto va en contra de las disposiciones reales, pero insiste para que se realice el proyecto:

> «Bien veo tiene dificultad conforme a lo por VM proveido el dar situaciones a colessios mas tengo por tan buena obra y necesaria estos colegios de yndios que yo no lo e querido contradezir antes suplico a VM mande se lleve adelante y se efetue y le haga mas merced pues es mas justo que se les de lo que fuere menester para estos colegios de que resulta beneficio espiritual y temporal de los yndios y no que se de a particulares. El virrey lo a començado y creo entendera en que se prosiga con cuidado». (AGI, *Lima*: 93)

Las cantidades situadas* eran, entonces, de 800 pesos para el colegio de Lima y de 500 para el del Cuzco, sacadas de la encomienda vacante por muerte del encomendero Sebastián de Villafuerte. El Virrey la aumentó después en 1 000 pesos para Lima y 800 para el Cuzco. Antes, durante su visita general, al pasar por el Cuzco, había intentado otro recurso: pedir a los sacerdotes que tenían doctrinas a cargo, una participación de 70 pesos al año. En una carta del 25 de abril de 1573, el oidor Ramírez de Cartagena —obviamente contrario al Virrey en toda su correspondencia— avisa al Rey de esta provisión:

[3] También Caravajal.

> «para que se gastase en cierto colegio que ordeno se hiziesse ally»...y añade que los clérigos se agraviaron ocurrieron a esta Real Audiencia la qual le torno a rremitir al visorrey y como materia peregrina me parecio enviar a VM los autos para que visto provea lo que mas convenga a su servicio». (AGI, *Lima*: 270, vol. 1)

Al margen del documento vienen tres decisiones del Consejo: «trayanse al Consejo», luego: «traese», y en tercer lugar: «omitase». Los autos anunciados no aparecen en el legajo ni se pudieron localizar en ninguna parte, posiblemente debido a la última orden de omitirlos «como cosa peregrina y desdeñable». El hecho es que el Virrey parece haber cedido ante la protesta general. No persistió en su idea inicial, sino que resolvió aplicar a los colegios de Lima y Cuzco las rentas de los repartimientos vacos*.

En un auto que proveyó a 21 de febrero de1578, situaba el repartimiento de indios vacos que fueron de Sebastián de Villafuerte «muerto y fallecido desta presente vida» para el servicio de Dios y del Rey:

> «Y para el bien y conservacion de los naturales deste reino a que tanta obligacion SM y los encomenderos de yndios en el tienen de que se hagan dos cassas. Una en esta ciudad de los rreyes y otra en la dicha ciudad del Cuzco por ser las ciudades mas principales desta tierra y en mejor comarca para que en ellas se crien y enseñen los hijos mayores de los caciques principales de los naturales y sean enseñados e yndustriados particularmente en las cosas de nuestra sancta fee catholica y en la lengua española y vuena pulicia como SM lo quiere y manda. Para que ellos yndustriados en esto como persona que an de suceder en los dichos cacicazgos y gouierno de los yndios en la forma y manera que esta ordenado puedan enseñar a los yndios pues son a quien mas respetan y acatan en todo y de quien toman mejor lo que les quieren enseñar que demas del bien grande que desto rresultara ymportara tambien para conservar la fidelidad que se deve a SM y estara el rreyno con mayor asiento y seguridad [...]». (AGI, *Lima*: 305)

Tres puntos de este auto deben ser resaltados. Uno es que Toledo elige las dos capitales del reino, la una española, costeña, y la otra serrana, donde todavía se concentraba la nobleza indígena descendiente de los incas. Las distancias y el clima motivarían además esta elección. Otro es que reconoce la autoridad de los curacas y que por tanto, ellos son el engranaje necesario, no solo para la difusión de la fe, sino también para la seguridad política del reino. Constantino Bayle (1934: 312) nota que el Virrey, desde el episodio de Vilcabamba, andaba preocupado por las posibles rebeliones indígenas y que veía la educación de los curacas como una medida destinada a prevenirlas. Otro por fin, es que ya en febrero de 1578 el Virrey hace caso omiso de los jesuitas.

El hecho es que, en el curso del año de 1578, las relaciones entre el virrey Toledo y los jesuitas se envenenaron hasta tal punto que ya no podía contar con ellos para llevar adelante los dos colegios de caciques proyectados. Resulta interesante analizar al respecto la carta que escribió al año siguiente el mismo oidor Álvaro de Carvajal:

> «El virrey començo a tratar de hazer colegios en esta ciudad y en la del Cuzco para rrecoger algunos muchachos hijos de caciques y enseñallos y dotrinallos y aun para ello hizo algunas consiciones en rrepartimientos de yndios [*que*] vacaron, a se suspendido, es muy buena y conviniente obra supplico a VM mande se prosiga y se efetue que sera sin duda en servicio de nuestro Señor». (AGI, *Lima*: 93)

Con razón Zavala califica a este oidor de personalidad interesante y de espíritu independiente. En efecto, es particularmente atendible que en esta carta no cambie de opinión en cuanto a la necesidad de fundar estos colegios. Apoya la decisión de Toledo, pero prosigue inmediatamente con una larguísima apología de los jesuitas, lamentando la actitud del Virrey que se opuso a la fundación de otras casas ignacianas en Potosí y Arequipa. Es como si el asunto no tuviera relación con el tema de los colegios de caciques que acaba de tratar, o sea, sin referirse a la Compañía como encargada de estos colegios, tal como se había planeado antes:

> «[...]Es cosa cierta que no solamente se le deve dar licencia para poblar todas las casas que pudieren mas debrian ser muy yncitados y ayudados y faborecidos para que las poblasen y para lo que toca al bien y aprovechamiento de los yndios lo deseo yo muy particularmente por la obligacion que en este particular tengo al descargo de Vuestra rreal conciencia conforme a mi oficio y entiendo que su dotrina y trato con los yndios le es de mucho efeto y buen exemplo porque no les llevan ni rreciben dellos cosa alguna ni para comer ni para otra cosa antes les dan a los yndios de lo que ellos tienen y les dan los españoles y a mi parecer una de las cosas mas principales que ay para que haga fruto en estos naturales la doctrina que se les predica es que entiendan que los ministros della no pretenden su ynteres lo qual de algunos ministros no an entendido. Y el hazer las casas estos rreligiosos en los pueblos de españoles le es provechoso a los yndios porque dende ellas salen por la comarca a los dotrinar ordinariamente sin les dar molestia en cosa alguna como arriba digo. Y si se poblaran en pueblos de yndios forçosamente avian de recevilla en hedificar las casas y sustentar los que en ellas rresidiesen. Supplico a VM sea servido de no solamente dalles licencia para poblar las casas que pudieren sustentar mas mandalles y encargalles mucho las pueblen y ayudallos y faborecellos para ello». (Závala, 1973: 926)

Obviamente Álvaro de Carvajal se hace aquí el portavoz de los jesuitas, que en el fondo no deseaban estos colegios, pero sí multiplicar sus casas en pueblos de españoles para salir a las misiones que les parecían de más fruto.

Otro punto relevante es que en abril de 1579 la provisión que dio el virrey Toledo de aplicar los tributos del repartimiento vacante de Livitaca a los futuros colegios de hijos de caciques «se a suspendido». Álvaro de Carvajal no dice por qué, pero es de suponer que la Audiencia, en su mayoría hostil al Virrey, y a este proyecto en particular, se opuso a una medida que iba en contra de la cédula real que prohibía otorgar rentas de encomiendas a los colegios. En su carta anterior, Carvajal insistía en que él no quiso contradecir la decisión del Virrey, porque esta fundación le parecía obra de mucho fruto. Parece evidente que los otros tres oidores se opusieron.

Las razones que se suele dar para explicar que no se fundaran los colegios de caciques en tiempos de Toledo son que el Virrey no tuvo tiempo de hacerlo, y que su alejamiento del Perú paralizó la obra (Vargas Ugarte, 1966: 256). Efectivamente así fue si solo se considera la última etapa de su mandato, pero no esperó los últimos años para emprender la obra y si se paralizó en cuanto se marchó a España no fue culpa suya. También se evocan sus desavenencias con el arzobispo (O'Phelan, 1995: 53). Pero los enfrentamientos que tuvo el Virrey con los oidores de su Audiencia debido a su visita general, y luego con los jesuitas, la creciente influencia de estos en la alta sociedad española y criolla —en particular entre los miembros de la Audiencia— y su disimulada, pero real, oposición a los colegios de caciques en esos años; contribuyeron también a ese fracaso. ¿Por qué esta oposición? Tal vez porque la Compañía quería concentrar su obra educativa en las elites españolas y la evangelizadora en la gran masa de los indios. Los caciques, que representaban un sector intermedio y subordinado, no figuraban como prioridad en este plan. La única elite que merecía una educación superior era la española, de la que habían de salir los sacerdotes y letrados.

En una provisión de 21 de febrero de 1581, el Virrey antes de dejar Lima en abril, hizo caso omiso de los oidores contrarios y proveyó mil pesos de plata ensayada y marcada de renta en cada año, libres de toda costa, en los tributos de la encomienda de Livitaca. Mandó utilizar los 800 pesos previstos para el del Cuzco en la fundación del colegio de caciques de Lima, añadiendo a esto otros mil pesos del repartimiento de Totora, 200 de Lurinhuanca y una suma que una junta de caciques había reunido para otros fines (Eguiguren, 1939: 592-593; véase doc. 2 en anexo). En esta su última provisión, el Virrey decía que, en la Universidad de Los Reyes, se había señalado casa y sitio para el colegio de caciques «que se esta[*ba*] edificando» mientras que el de Cuzco todavía no se había podido hacer (AGI, *Lima:* 127; publicado por Egaña [1954-1986, IV: 100]) Reservaba los réditos corridos a los gastos que se debían hacer para poner el agua, y ordenaba

a los oficiales reales que se cumpliera «sin poner excusa ni impedimento alguno so pena de cada 1 000 pesos para la camara de su Magestad» (AGI, *Lima*: 305), orden que expresa claramente su voluntad, pero que, pese a tales advertencias, quedaría sin cumplir.

Sin embargo, las decisiones se tomaban sin consultar a los caciques, que veían su plata confiscada. Al enterarse del proyecto del gobernador Lope García de Castro de instituir corregidores de indios, habían ofrecido una cantidad de dinero para impedirlo —lo que no lograron— y este dinero se había quedado en manos del arzobispo Loaysa que por ser protector de los naturales y contrario a los corregidores había servido de intermediario. Después de la muerte del arzobispo, se entregaron al virrey Toledo, que más tarde propuso a los caciques utilizarlo para la fundación de los colegios que él estaba edificando en la universidad (MP IV: 103). El virrey conde de Villar escribe al Rey en 1588 que los indios del Cuzco se oponen a la edificación del colegio en Lima:

> «En la renta pretenden los indios del Cuzco que parte de ella es suya y que en dicha ciudad [*del Cuzco*] se ha de hacer el colegio; porque siendo en la de los Reyes, no podran gozar respecto de ser serranos los indios de dicha ciudad, y la de los Reyes es calida y de temple dañoso a su salud». (Levillier, 1925-1926, XI: 103)

La renta a la que aluden los indios provenía de otra cantidad: cinco mil pesos que ellos ofrecieron para impedir la perpetuidad de las encomiendas —véase doc. 2 en anexo—. También los «vacos» designados por Toledo, con ser de la caja Real pertenecían en gran parte a la jurisdicción de Cuzco. Prosigue el Virrey:

> «Otra parte de la renta pretenden que es de otros indios también serranos que la dieron cuando el licenciado Castro proveyó corregidores de naturales, para pedir que no los hubiese; y aunque después los caciques de los indios cuya era prestaron consentimiento para que se gastase en el colegio; no parece que ellos fueron parte sino voluntad de los particulares; ni que lo pueden gozar los unos ni los otros, porque son serranos y milita con ellos la misma razon que con los del Cuzco». (Levillier, 1925-1926, XI: 103)

El conde de Villar mandó visitar el colegio de la Universidad (en 1588, el de caciques todavía no existía sino en papeles) y por ello mandó al licenciado Marañón y al doctor Muñiz para que «tomen cuenta de sus propios para enterarse de lo que pasa y proveer lo que convenga». El Rey efectivamente aprobó esta disposición y los dos letrados emprendieron la visita de la Universidad (Levillier, 1925, XI: 103). Según Egaña, la fundación del colegio de caciques de Lima habría tenido lugar el 29 de abril de 1579 (MP II: 457) y se habría suspendido

casi inmediatamente. Pero parece verosímil que se trate de uno de los escasísimos errores del autor de la *Monumenta Peruana*, en la interpretación de la carta del oidor Carvajal de la misma fecha.

Las rentas de los vacos estaban a cargo de personas de confianza como Domingo Ros para Livitaca, o el citado Ramírez de Cartagena. Recaudados por los oficiales reales permanecían, o en la caja real hasta su utilización o en la caja de la universidad... o en la bolsa de los administradores, como fue el caso de Ramírez de Cartagena, quien fue obligado por el virrey conde de Villar a restituir enormes cantidades de dinero (Levillier, 1925-1926: 49). El virrey Toledo, al fin de su mandato multiplicó los esfuerzos para llevar a cabo su proyecto antes de la llegada al poder de su sucesor, Martín Enríquez. Era consciente de los obstáculos e impedimentos que iba a encontrar su realización después de su partida. En su memoria suplica al Rey:

> «mande conservar lo que enderezado a este fin yo dejé proveido, porque al demonio que le pesa su bien y a muchos ministros que tiene en aquel reyno, no les han de faltar medios para estorbársele si pueden». (Beltrán y Rozpide, 1921: I)

Quería que en la misma universidad hubiese dos colegios: uno de hijos de vecinos y conquistadores y otro de hijos de caciques e indios principales, y así lo dejó planificado al marcharse. La política que consistía en juntar, aunque separadamente, caciques y españoles en la misma universidad puede sorprender.

Cuando se elaboraron las primeras constituciones del colegio de caciques, con los jesuitas en 1576, no se señaló sitio particular. En 1579, una carta de 11 de abril, decía sin embargo que: «para un collegio de caciques se a tratado de dar asiento en Sanctiago [*del Cercado*] aunque no está concluido hasta agora este negocio» (MP II: 616). Ni se iba a concluir, puesto que entonces se habían abierto las hostilidades entre el Virrey y la Compañía.

Al señalar la Universidad —objeto de discrepancia de las dos partes—, Toledo daba definitivamente la espalda a los jesuitas, pero corría el riesgo de herir la mentalidad de las elites coloniales que en su mayoría estaban por segregar a los indios. Sin embargo, con ello, el Virrey daba muestra una vez más de su habilidad política. Consciente de la susceptibilidad de los curacas, y de la necesidad de concederles cierta dignidad, pensaba con esta disposición atraerlos a los colegios por las buenas.

En su carta de protesta de 1657, dos caciques —véase doc. 5 en anexo— revelan esta susceptibilidad y muestran su oposición a los jesuitas, insistiendo en que estos fueron los que obtuvieron que se estableciese el colegio en el Cercado «alegando caussas que los padres alegan y acostumbran quando be que les

combiene [...]». No cabe duda que esta acusación alude a una supuesta voluntad de segregación por parte de los religiosos, al mismo tiempo que recuerda uno de los enfrentamientos más duros entre los indios apoyados por el arzobispo y los jesuitas respaldados por la Audiencia. Segregación que los curacas interpretan como voluntad de reducirles a un estado de inferioridad, juntándolos con los indios del común en vez de mezclarlos con la juventud criolla en la universidad, como lo había planeado el virrey Toledo.

Sin embargo no todos en la sociedad colonial participaban de esta voluntad de segregación total. El colegio que intentó fundar López de Solís en Quito, a cargo de los jesuitas, estaba dentro de su proyecto incorporado al seminario de españoles, pero formando dos comunidades separadas con la capilla común (Olaechea Labayen, 1973: 423)[4]. Cabe abrir aquí un paréntesis para hacer justicia a otro obispo, el del Cuzco, don Sebastián de Lartaun, hombre cuya asombrosa modernidad causa admiración. Consultado sobre la fundación de la Universidad, contestó al Rey, en 1577, que le parecía muy bien que en ella:

> «sean enseñados todos, sin excepcion de nadie y de ninguna generacion de aquellos que tuvieren habilidad y talento para ser enseñados letras y virtud; que cierto en ninguna nacion de estas falta de aver algunos supuestos de mucha habilidad y buen talento[...]». (AGI, *Lima*: 305; publicado por Lissón Chávez, 1943-1947, II: 772-773)

Lima no le parecía el sitio adecuado, y en vez de tener cátedras mayores le parecía de más provecho que comenzara la universidad a instituir escuelas de muchachos de todas las naciones, pasando de ellas a las de las gramáticas de las lenguas y de allí a las artes, o sea una enseñanza progresiva para una mayoría de niños con tal que fuesen capaces. Tal visión de la educación distaba mucho de la mentalidad general de la época y no tenía la menor oportunidad de ser puesta en práctica. Sin embargo, una cédula real de 1580 toma parcialmente en cuenta esta carta, sin nombrar al obispo, pero retomando algunos de sus términos y pidiendo a Martín Enríquez que se informe sobre lo referido y diga lo que le pareciese. El Rey no pensó necesario mencionar a los negros ni a los zambos que Lartaun consideraba dignos de ser educados como los otros, y se limitó en su carta a los naturales (AGI, *Lima*: 570; publicada por Konetzke, 1953-1962, I: 526).

El virrey Toledo salió de Lima en abril de 1581, pero las cédulas reales se dirigían a su sucesor desde septiembre de 1580. Una de las primeras disposiciones del nuevo virrey, Martín Enríquez, fue fundar y patrocinar el colegio de San Martín, también encargado a los jesuitas, pero destinado a educar a la juventud criolla. Mientras tanto, dejaba la obra de la Universidad sin acabar. En septiembre

[4] Olaechea Labayen presenta la fundación como realizada: no encontré prueba de que así fuera.

de 1582, José de Acosta fue al ayuntamiento de Lima a solicitar que en nombre de la ciudad se pidiera al Virrey que los mil pesos de renta previstos por su antecesor para el colegio de caciques se dieran al colegio de San Martín (MP II: 191). Pero esta cesión no se realizó, tal vez por falta de tiempo, puesto que el Virrey murió pronto, o porque se opuso Alvaro de Carvajal. El hecho es que, en el Cuzco, Álvaro Ruiz de Navamuel realizó el 2 de diciembre de 1583, un traslado de la provisión de Toledo que asignaba los «vacos» de Livitaca para renta del colegio de caciques, lo que supone la vigencia, entonces, del documento (AGI, *Lima*: 305). La donación de una capellanía y las limosnas recogidas de puerta en puerta por los padres José de Acosta y Juan Gómez dieron lo suficiente para comprar un solar y edificar una casa. Estaban asistidos por el influyente oidor y futuro gobernador del Perú Ramírez de Cartagena. El colegio se fundó para hijos de españoles y criollos y empezó a funcionar en una casa de la Compañía antes de terminada la obra. Los jesuitas sostuvieron la empresa a base de pensionistas y venciendo grandes dificultades económicas (Rodríguez Valencia, 1957: 60). Desde luego, la Compañía supo aliarse con la elite colonial y dedicarse con éxito a la educación de sus hijos. Se trataba de formar no solo religiosos sino también a los futuros altos funcionarios de la administración. Se encargó del colegio de San Martín que siguió funcionando después de la muerte del Virrey aún sin renta y por más que fuera un convictorio de seculares.

Sin embargo, los fondos destinados al colegio de caciques de Lima todavía quedaban sin utilizar. Después de una vacancia de tres años del poder virreinal, el conde de Villar quiso reanudar la edificación de los dos planteles previstos por Toledo. Se realizó entonces una nueva copia de la provisión del Virrey. La Universidad escribió al Rey para informarle que los aposentos estaban ya terminados y dispuestos a recibir colegiales españoles e indios (AGI, *Lima*: 337). El virrey conde de Villar, quien como el arzobispo Toribio de Mogrovejo, era favorable a la fundación de un colegio incorporado al de los españoles, da cuenta al Rey en una carta del 12 de abril de 1587, de la oposición de tres oidores de la Audiencia contra uno solo a favor de esta fundación. El Virrey opina que:

> «los indios sentirán mal que habiendo dado su dinero para este efecto, no lo tenga y se haga con él colegio de españoles». (Levillier, 1925-1926: 269)

La carta de la Universidad de los Reyes de 1587, que recuerda lo que el virrey Toledo había previsto para los dos colegios dentro de la misma, muestra hasta qué punto esta cuestión se debatió por estos años:

> «al tiempo quel dicho virrey partió deste reyno quedó la obra destos colegios començada y el colegio de los españoles altas las paredes y en términos de poderse cubrir y por su ausencia cesó la obra y al presente por orden del conde del Villar visso Rey que es destos reynos y con asistencia

> del Rector de la universidad a quien esta cometida dicha obra y colegios se ha ydo continuando de arte y al presente quedan acabados muchos aposentos para poder entrar colegiales […] supplicamos se prosiga y acabe tan sancta y buena obra donde tanta gente puede ser remediada de sus necesidades y doctrinada en buenas costumbres». (AGI, *Lima*: 337)

También en una carta al Rey, el oidor Álvaro de Carvajal (el único que estaba a favor del colegio de los indios) expone la situación encareciendo mucho la creación de los colegios de caciques. Después de recordar a Felipe II, que él mismo había dado comisión a don Francisco de Toledo para fundarlos, insiste diciendo:

> «No ay raçon para que se dexe de efetuar, y a anbos puede Vuestra Magestad hazer merced, y aun a mi parecer ay mas razon y obligacion para la hazer al de los indios, y puede Vuestra Magestad incorporar el de los españoles en él, como parece que pretendio don Francisco de Toledo, segun parece por el testimonio que digo va con esta, y parece buena orden». (AGI, *Lima*: 127)

Pero el Rey entonces —posiblemente inducido otra vez por los jesuitas, de quienes era muy devoto— proyectó fundar un solo colegio para hijos de Beneméritos. Además ya había consultado al arzobispo de Lima por carta de 1586 sobre sí:

> «con darseles los mill pesos que el dicho don Francisco de Toledo aplicó al colegio de los hijos de los caciques y algunas tierras donde tengan trigo y otras legumbres se podría perfeccionar y sería de gran fruto y autoridad para esa tierra por lo que importa el buen enseñamiento y crianza en los que nacen en ella [...]». (doc. 2 en anexo)

La respuesta de Toribio de Mogrovejo fue que se podía hacer, pero que también se podían admitir algunos indios como lo había deseado Francisco de Toledo «de suerte que todo venga a tener efeto». Pero el colegio de san Felipe abrió sus puertas en 1592, exclusivamente para la juventud criolla, con el pretexto ya enunciado en la carta de 1586:

> «El colegio que asi començó el dicho don Francisco de Toledo para los hijos de caciques ya no era de efecto y enfermarian todos los serranos y se moririan mucha parte dellos y estos y los de los llanos por ser pocos se podrian criar sin costa alguna en los monasterios de las ciudades que estan en la cabeza de cada distrito». (carta del Rey a Toribio de Mogrovejo; véase doc. 1 en anexo)

Así, a pesar de estos avisos autorizados, la renta prevista para los colegios de indios otra vez pasaba a favor de la elite colonial, los jesuitas tenían en sus manos la educación de casi su totalidad en los colegios prestigiosos de San Pablo y San Martín, y se echaba tierra por muchos años sobre el proyecto del virrey Toledo.

Lo que estos datos evidencian es que sobre la cuestión de los colegios de caciques en las últimas décadas del siglo XVI la sociedad colonial estaba dividida. Hombres como Lartaun, Toribio de Mogrovejo, el Conde de Villar o el oidor Álvaro de Carvajal, estaban a favor de su creación mientras que una mayoría de oidores estaba en contra. La Compañía de Jesús, a pesar de su implicación, frenó las iniciativas, desviando las donaciones en provecho de San Pablo, y dando más importancia a las misiones en su obra evangelizadora.

3. Otro infeliz donante: Domingo Ros[5]

En Cuzco se repetiría la misma situación, aunque de manera un poco diferente y más trágica. Fue estudiada, aunque de manera incompleta, por Domingo Angulo (1920) y Daniel Valcárcel (1968), que retomó los datos de Angulo.

En 1589, un rico minero «benemérito y poblador de estos reynos», Domingo Ros, ofreció tres minas de plata y parte de otra para fundar un colegio de caciques:

> «para que se crien en el los hijos mayores de los caciques principales deste obispado, y en especial los de esta ciudad y su comarca, y Andaguaylas la grande y Chinchay-puquio, donde yo he tenido mas comunicacion [...]». (Angulo, 1920: 344)

Su motivación era, como en el caso de Diego Porres la salvación de su alma por medio de una obra caritativa, pero ¿por qué escoger fundar particularmente un colegio de caciques? Las elites indígenas, decepcionadas por el fracaso del proyecto después de la salida del virrey Toledo, reclamaban estos colegios que les conferían a ellos y a sus hijos, cierta dignidad y esperanza de integración al sistema colonial. La nobleza indígena del Cuzco con quien Ros estaba en contacto presionaría las autoridades en este sentido, puesto que en 1601 mandaron una carta al Rey solicitando la fundación de un colegio «de yngas y curacas» (Olaechea Labayen, 1973: 423; O'Phelan, 1995: 53)[6]. Por tanto el minero pudo considerar que la donación de sus bienes a este efecto era el mejor medio para descargar su conciencia. Lo hizo ante escribano público dirigiéndose al Rey y al Virrey. Aunque nombra en su escritura al rector del colegio de la Compañía de Jesús como posible consultor, toma la precaución de añadir al guardián del monasterio de San Francisco y otros patrones. Además nombra por administrador a un tal Miguel Díaz de Zorita «que al presente está en las dichas minas de Vilcabamba». ¿Conocía Ros la desventura de Diego de Porres? Es muy posible que sí y que por eso tomara tantas precauciones.

[5] El diccionario de Mendiburu hace erróneamente de Domingo Ros un Padre, fundador del colegio en 1621.

[6] 1601 es la fecha en que Ros fue preso, encarcelado y procesado como se verá adelante. No se debe descartar una posible relación entre los dos hechos.

Reiteró sin embargo su donación, que al parecer no era suficiente, ampliándola en 1590 con dos mil pesos de plata ensayada y marcada, para iniciar la obra, y diez varas de otra mina, reservándose ser patrón de dicha obra y la facultad de nombrar otros patrones a su muerte. Además para que valiera la manifestó ante un juez:

> «Porque toda donación que es fecha en mayor cuantía de quinientos sueldos, en lo demás no vale, salvo insignuada ante juez, por tanto yo la insignuo y he por insignuada, e lixitimamente manifestada esta dicha donación ante cualesquieras justicias que pareciere [...]». (Angulo, 1920: 347)

Quince días más tarde añadió un molino y cien fanegas de tierra «que son trescientas hanegas de sembradura», ochenta novillos y los aperos para labrar las tierras. Es de suponer que esas reiteradas escrituras eran el resultado de consultas y de presiones. Por fin mandó su petición al Virrey marqués de Cañete que le remitió a la Compañía:

> «Y por el consiguiente el dicho Domingo Ros a comunicado la dicha fundación con el Padre Juan Sebastián Prepósito Provincial de la Compañía de Jesús destos reynos del Pirú para que por servir a Nuestro Señor se encargue su paternidad y la dicha Compañía del gobierno espiritual y enseñanza de los dichos indios». (Angulo, 1920: 350)

En 1593, el padre Sebastián contesta que la Compañía se encargará de lo espiritual y de la enseñanza, con tal que el Virrey dé asiento a la fundación. Pero a continuación, Ros recibe del Virrey —que había consultado al provincial— una negativa con el pretexto de que sus bienes «de presente no dan el fruto que se requiere para comenzar y proseguir obra tan grande y de tanto provecho» (Angulo, 1920: 350). Tiene que ofrecer más garantías, lo que hace comprometiéndose personalmente en una escritura firmada por dos religiosos de la Compañía, un escribano público y del cabildo:

> «Y porque se ha puesto duda en si los dichos bienes daran provecho tan presto, tomo en mi y a mi riesgo el arrendamiento dellos por todos los dichos seis años, y mi ofrezco a dar al dicho colegio mill y ciento y once pesos de a ocho reales de renta y arrendamiento en cada uno de los dichos seis años, con cargo de décima de la tal renta para mi y mis subcesores, porque como se refiere a la dicha scriptura de fundacion el patronazgo de mis subcesores lo fundo con décima [...] y asi con enterar en la dicha forma los dichos veinte e un mill pesos, y los seis mill y seis cientos y sesenta e seis pesos de los dichos seis años de arrendamiento, que son veinte e siete mill y seis cientos y sesenta e seis pesos de a ocho reales, hayamos cumplido yo y mis herederos con nuestra obligacion [...]». (Angulo, 1920: 351-352)

Además, pide «merced de tierras» en beneficio del futuro colegio y remite las constituciones, la cuestión de los otros patrones que se habrían de nombrar fuera del Rey y Virrey, y las misas, sufragios y prerrogativas suyas: «a lo que la persona que tuviere las veces de su Excelencia y del dicho Padre provincial e yo concretaremos». Esta escritura difiere mucho de la primera en que Domingo Ros actuaba libremente y fuera de la autoridad de los religiosos. Es evidente que como Diego de Porres, compraba con ello su salvación, que como Porres, manifestaba cierto afecto a los indios y que como él, tenía que pasar, a pesar suyo por las horcas caudinas de la Compañía.

No hay huella de que se hubiese fundado el seminario de Domingo Ros ni de dónde se haya depositado su dinero. Según Angulo, el colegio no se fundó entonces porque no llegaron a ponerse de acuerdo en lo referente a la presentación de los colegiales (Angulo, 1920: 341). Parece ignorar el fin dramático de Ros y afirma también que nadie quiso tener litigio con sus herederos, lo que no es cierto.

A partir de 1593, ya no se tratará de fundar un colegio de caciques en el Cuzco, hasta que con la Extirpación, el virrey Esquilache logre fundar los dos planteles previstos por Toledo.

En las escrituras de fundación de San Borja, no se menciona a Domingo Ros, que por aquel entonces había caído en el más profundo olvido. Él había sido nombrado por el virrey Toledo «administrador y cobrador de las dichas rentas [*de la universidad*] en términos de la ciudad del Cuzco», entre las cuales la de Livitaca, reservada para el colegio de caciques, y que luego sería del colegio San Felipe. Cumplió con este cargo con título de «mayordomo de la Universidad», hasta 1595, cuando salió de la ciudad para Andahuaylas. Entonces dio poder a su hermano, quien cobró pero no transmitió la cobranza a la caja real, por lo cual Domingo Ros fue preso, encarcelado y procesado a partir de 1601. Enfermó en la cárcel y falleció en Lima en 1609, sin tener con qué pagar sus deudas ni obtener otra gracia que la de ser soltado «a punto de muerte», como lo venía pidiendo desde hacía bastante tiempo (BNP: ms. B444, fol. 151). Su pleito, conservado en la Biblioteca Nacional, no menciona sus escrituras de donación en su defensa. Un solo documento las evoca, que menciona las diferentes partes que se disputan la herencia, entre los cuales el colegio de San Felipe, la Universidad y la Compañía. Sin embargo, el hecho de que acabara su vida en extrema pobreza, sin poder pagar sus deudas, indica que ya no estaba en posesión de sus bienes.

¿Qué habrá pasado con las minas y el dinero que dio ante el juez? ¿Cómo y por quién fueron empleados? Supuestamente cayeron en las cajas reales. ¿Cómo un hombre tan rico pudo llegar a tal ruina? Supuestamente por el descuido y poca conciencia de sus herederos, de los oficiales y de los religiosos a quienes había ofrecido gran parte de su fortuna, nunca suficiente a ojos de la Compañía. Su

suerte también echa una luz funesta sobre la justicia de su tiempo. Lo cierto es que en 1633 el padre Berrueta, rector del colegio de San Borja, intentó recuperar la donación antes desdeñada:

> «Los Reyes diez y siete de enero de mill seis cientos e treinta y tres. El padre Berrueta de la Compañia de Jesus que hace los negocios del colegio de hijos de caciques dice que el dicho colegio es heredero de los bienes de Domingo Ros contra el qual pretenden tener derecho el collegio Real de San Felipe y la Real Universidad y porque al presente estan todos los papeles y quentas que los rectores y administradores an dado desde el año 1570 hasta ahora y en ellos hay algunas partidas que hazen en defensa del dicho colegio como son las sentencias de remate que dio el capitan Pedro de Zarate [...]». (BNP, *Manuscritos*: B 444)

Doña Juliana de Pedraza, heredera de Ros con el capitán Andrés Docte de Buleja, contra quien la Compañía intenta un pleito, afirma que las haciendas de Andaguaylas se remataron en el Cuzco en cinco mil quinientos pesos ensayados por «dicha deuda» (BNP, *Manuscritos*: B 444).

Se han perdido muchos documentos relativos a los ulteriores pleitos, documentos de los que quedan diez huellas en el índice de un inventario (ANC, *Fondos varios*: vol. 65, leg. 4, 6), sin que se pueda deducir con toda certeza quién ganó. En 1636 el provincial de la Compañía decía de la hacienda de Andahuaylas:

> «que por ejecutoria de la real audiencia pertenecen a este colegio y estamos en posesion no obstante que el que la poseia apelo para el real Consejo de Indias. Es gran hacienda aunque hasta agora no se ha gozado la renta della ni se save lo que es ajustadamente». (ARSI, *Peru*: 4, catálogos trienales)

Pero en 1674 seguía el pleito por la hacienda de Toxama y al parecer, esta vez, contra la provincia jesuita de Castilla. Una carta del ex rector Francisco de la Maça, a su sucesor, se queja de la «incuria y poca cuenta y raçon» de sus antecesores.

> «[...] el derecho que ese colegio tiene a Tocsama es tan claro como la luz del sol; y los derechos son tres, 1° de donacion (que es por donde dirigio y mal el pleito el Padre Berrueta, 2° el de fundacion hasta 21 mil pesos a que quedo hipotecada Tocsama, 3° el de herencia porque el difunto dexo por heredero universal de todos sus bienes (en que entran Hojama y otras haziendas) al colegio de casiques, i a otro colegio seminario de Alcala, con advertencia —dice el difunto Domingo Ros— que al colegio de Alcala si no estuviere fundado al tiempo de su fallecimiento se den 21mil ducados para su fundacion, y todo lo demas sea para el colegio de casiques». (ADC, *Colegio de Ciencias*: leg. 47, paq. 8)

Según esta carta, se entiende que hubo otros papeles de Domingo Ros a favor de un colegio por fundar en Alcalá, en España. También se entiende que San Borja perdió el pleito. No aparece Toxama en las cuentas ulteriores, solo queda rastro del molino de Chinchaypuquio, que consta en 1657 en las cuentas del padre Madueño, arrendado por 300 pesos y en 1776 en el documento que el rector Marán presentó a la Real Junta de Aplicaciones como una de las posesiones de San Borja:

> «El Molino consta haber hecho donación a beneficio de este colegio Don Domingo Ros, la que no se sabe, ni se ha podido averiguar ante quién pasó, porque solo hay un apunte en unos instrumentos a fojas sesenta y dos vuelta». (Macera, 1966: 367)

Sin embargo, en el inventario de documentos de los jesuitas, perteneciente a *Temporalidades*, se encuentra la indicación de una serie de papeles relativos al pleito entre los cuales:

> «Razón del pleito del collegio de hijos de caziques que está a protección y amparo de la ciudad de Cuzco de la compañía de Jesús y es Patronato del Rey nuestro señor». (ANC, *Fondos varios*: vol. 65)

Es posible que la posesión del molino resulte de un arreglo: «un papel por el Rector y collegio de la Compañía de Jesús de hijos caciques del Cuzco con el capitan Andrés Docte de Buleja» consta en dicho índice del inventario del colegio, sin más. Pero lo cierto es que sí hubo pleitos, hasta dentro de la misma Compañía por la desdichada donación.

Lo que aparece claramente en el estudio de este periodo que va de la salida del virrey Toledo a la fundación definitiva de los colegios de caciques, cuarenta años más tarde, es que por una parte, la sociedad colonial estaba dividida en cuanto a la necesidad de la educación de las elites indígenas en una proporción de tres en contra, de cada cuatro, si tomamos el ejemplo representativo de los oidores de la Audiencia. Solo el virrey Toledo, de quedarse más tiempo en el gobierno del Perú, hubiese podido imponer estos colegios.

Se nota también que los jesuitas iban cobrando cada vez mayor importancia, tanto en la Corte como en el reino, sobre todo en materia de educación, y entonces no querían, en realidad, la creación de estos colegios, como lo muestra la actitud reacia de Roma y la del mismo Acosta cuando se trató de recuperar el dinero para el colegio de San Martín. El interés de la Compañía era entonces fundar colegios de españoles y criollos, porque su política evangelizadora se focalizaba todavía esencialmente en las misiones y en la formación de los misioneros en el colegio de San Pablo. Su influencia en la corte y en las clases altas frenó también las voluntades. Se ve asimismo que Felipe II evolucionó en sus decisiones,

negándose a realizar lo que había ordenado antes. Favorable a los colegios de caciques en la época de Toledo, se desinteresaba del tema algunos años después. En las recomendaciones que había mandado al nuevo Virrey en 1581, daba por fundados los dos colegios:

> «El Virrey Francisco de Toledo dexo fundados por orden mia dos colegios, uno en la ciudad de los Reyes, y otro en la del Cuzco para enseñar y doctrinar los hijos de los Caciques: en los Reyes los de los llanos, y en el Cuzco los de la sierra, y dotados ambos con renta que para este efeto se consigno y porque siempre se ha tenido y yo tengo por cosa muy importante que aquellos que han de venir a governar sean desde pequeños instruydos en buenas costumbres, os mando que en llegando a aquella tierra os informeys del estado en que estan los dichos colegios, y los ayudeys y fevorezcays de manera que passen muy adelante y se consigan los efectos para que se fundaron, según y como esta ordenado». (Encinas, 1947, I: 322)

Martín Enríquez, no encontró a su llegada los dos colegios fundados, tampoco se preocupó por obedecer estas órdenes. El Consejo de Indias recibía informes negativos. Las voces de los que se oponían al proyecto se hacían oír y los jesuitas, una vez salido el inoportuno Virrey del escenario peruano, podían ignorar el proyecto y dedicarse a la educación de las elites coloniales. Con todo, la idea errónea de que el virrey Toledo dejó fundados los dos colegios al marcharse persistió a lo largo de los años.

En cuanto a los caciques, dos veces dieron dinero en vano para oponerse a medidas que les perjudicaban, y dos veces se vieron burlados por las promesas de fundar un colegio donde sus hijos gozasen de cierta dignidad. En esas décadas, terminadas las guerras intestinas, el poder colonial se hacía más firme al tiempo que una elite española se constituía, marcando las distancias que la separaban de los vencidos. Dentro de este contexto, las elites indígenas no gozaban de mucho prestigio, por no decir que inspiraban más bien desprecio. Pero aquellas familias españolas poderosas, que gozaban de fortunas rápidamente hechas, imbuídas en preeminencias, estaban también preocupadas por la salvación de sus almas y algunas, conscientes de las injusticias que sufrían los indios, quisieron pagar la deuda de la Conquista haciendo donaciones a su favor. Dos hombres, que aparentemente no compartían el desprecio general, quisieron que fuese favoreciendo la educación de los caciques. Los dos fracasaron en este proyecto, vencidos por el peso de otros intereses.

4. La realización

Cuarenta años más tarde, el poder de los jesuitas era aún más amplio y estaba asentado. Gozaban del apoyo incondicional de Felipe III y de un gran prestigio en la sociedad peninsular. No es de extrañar, pues, que en el Perú el Virrey fuera pariente de Francisco de Borja, y en Lima, el arzobispo Lobo Guerrero también les fuera muy adicto.

El virrey Esquilache, movido por la campaña de la Extirpación que se inició en la segunda década del siglo XVII (Duviols, 1971: 263; 2002: 41), fundó efectivamente los dos colegios proyectados por Toledo, al mismo tiempo que la casa de reclusión de Santa Cruz, en el Cercado de Lima. El colegio limeño se llamaría del Príncipe. Según Arriaga:

> «Llamase este collegio del Principe, no tanto por avelle dado principio el Principe de Esquilache, quanto por avelle puesto debaxo la proteccion y amparo de su Alteza del Principe nuestro Señor D. Philippe, que viva largos, y felices años, y tiene por Patron en el cielo a B. P. Francisco de Borja como se contiene en sus constituciones». (1920: 167)

El del Cuzco quedaría conocido como de San Borja hasta la expulsión de los jesuitas. En este arranque, el Virrey ordenó también fundar otros colegios «el uno en la ciudad de La Plata, el otro en el Cuzco, y el otro en Quito» (AGI, *Lima*: 39). Recibió la total aprobación del rey Felipe III en una carta del 21 de junio de 1621, quien además lamenta «la omision morosa que en [*la fundación*] a avido» (AGI, *Lima*: 305).

El contexto en que los jesuitas aceptaron encargarse de los dos colegios, en la segunda década del siglo XVII, difiere mucho del de la época de Toledo. En cuarenta años se habían establecido en el país, ganando la voluntad de muchos en la alta sociedad peruana. Ya tenían el control de los estudios superiores de una buena parte de la juventud española y criolla, principalmente en sus tres casas de Lima, y en el colegio de San Bernardo en el Cuzco. El número de los obreros de indios[7] había crecido, y entre ellos se contaban ahora criollos. En Juli tenían una doctrina que servía de ejemplo para otras iniciativas y a donde enviaban a los recién llegados de España a aprender la lengua aimara. Los colegios de caciques podían ofrecerles la misma posibilidad.

> «Porque es cierto que con el tratado y comunicacion de los indios se aprende facilmente y en las ciudades con la comunicacion de los Españoles, o nunca o muy dificilmente se puede aprender —escribe el padre Vásquez, en su carta de 1637—». (MP II: 876)

[7] Así llamaban dentro de la compañía a los jesuitas que se dedicaban a la evangelización de los indios, esencialmente misioneros.

Las misiones volantes después de conocer cierta decadencia a fines del siglo XVI (Maldavsky, 2000: 172), se reiniciaron con la campaña de extirpación, bajo la forma de visitas. El número de jesuitas era entonces suficiente para contemplar además la dirección de colegios de caciques.

El virrey Esquilache fue quien obró con diligencia para fundarlos, retomando la tentativa abortada de Toledo. Estaba emparentado con San Francisco de Borja por los enlaces matrimoniales de los linajes de Sayri Tupa y los de Loyola y Borja (Dean, 1999: 112; 2002: 177; Cahill, 2003b: 13). Por tanto, podía contar con la colaboración de la Compañía y ella con su apoyo. Escribía al Rey en abril de 1620:

> «Aunque todos los yndios son bautizados es sin duda por falta de enseñanza y exemplo de sus curas, estan la mayor parte en su antigua infidelidad, cometiendo muchos y graves pecados assi de ydolatria como de echicerias supersticiones y trato con el demonio que se les aparece muy de ordinario […] en cuyo remedio se hicieron las misiones de la Compañía [...] también se an echo los seminarios y reclusion que en otra carta doy quenta a VM». (AGI, *Lima*: 39, Gobierno eclesiástico 26)

Es relevante que colegio y casa de reclusión estén asociados siempre en los primeros documentos de fundación. De las visitas resultaba que los maestros en errores eran los viejos «hechiceros» y «dogmatizadores», que transmitían sus creencias y ritos, y deshacían la obra de los visitadores tan pronto como estos se marchaban del pueblo. Por tanto, para erradicar definitivamente la idolatría, era necesario apartar a los dogmatizadores de la comunidad y castigarlos, al mismo tiempo que educar a los hijos de caciques en la verdadera religión, apartándolos también de su comunidad, y recogiéndolos en un colegio, bajo la vigilancia de los jesuitas. La importancia que cobró la Extirpación bajo el impulso del arzobispo Lobo Guerrero, la implicación en ella de la Compañía y el cambio de actitud de ésta para con la institución de los colegios de hijos de caciques, vencieron las oposiciones, aunque se manifestaron con cierto empeño, sobre todo en el Cuzco.

El príncipe de Esquilache, atento a realizar el proyecto, mandó una carta a todos los gobernadores para persuadirlos a mandar a sus hijos al colegio:

> «Y me deis aviso con brevedad de los hijos que tienen todos los de ese distrito y de los que no tuvieren, me advirtais que personas tienen derecho de sucederles en los cacicazgos y de su edad, y si son casados o solteros, y su capacidad y cuales son de temple frio, templado o caliente y de las demas circunstancias que os pareciere convenir para que mejor se acierte, y lo mismo de las segundas personas y de los repartimientos de que su Magestad se terna de vos servido y yo estimare el cuydado que en ello pusieredes [...]». (MP II: 574)

Siendo las donaciones irrecuperables, como las rentas que el virrey Toledo había asignado, puesto que eran —entonces— definitivamente del colegio de San Felipe, se planteaba otra vez la cuestión de la financiación de estos colegios. Se planteaba tanto más que la Corona no tenía dinero y no quedaban tributos vacantes. Las deudas de la caja real alcanzaban treinta mil pesos, se habían empeñado los «vacos» y suplido «de otros», lo que significa que el dinero fue tomado prestado de otros censos. En realidad la Corona venía pidiendo repetidos préstamos a las cajas de comunidad desde 1587, con un rédito de 25 000 al millar, o sea de un 4 % mientras que el 5 % era lo corriente (Lohmann, 1957). El ejemplo más patente fue cuando el conde de Chinchón recogió la totalidad de los fondos depositados en las cajas de comunidad en 1631 (RAHC, 1951: 193; Glave: 1989: 258).

El virrey Esquilache puso en la realización de los colegios la misma tenacidad que su antecesor Toledo. Ya en 1616 escribía al Rey un alegato en favor de su fundación y en 1618 escribía otra vez que las fábricas de la casa de reclusión y el acondicionamiento del colegio de caciques estaban muy adelantados y que se había enviado por los hijos de los caciques (AGI, *Lima*: 39). En un primer tiempo, como medida urgente, buscó un préstamo para pagar los gastos (*Inca*: 783). El documento publicado no especifica de dónde se sacó el dinero pero lo más verosímil es que fuese de los censos de indios. La situación financiera de la Corona era catastrófica, y al no competir tales gastos a la Compañía, se resolvió sacar el dinero de las cajas de censos de comunidad, ya no prestado sino otorgado a título de renta. En la sociedad colonial peruana, la Iglesia como el resto de los pudientes se resistía a pagar.

La financiación de los colegios de caciques siempre fue un problema. La Corona mucho tiempo se resistió oficialmente a que pagaran las comunidades indígenas. En Quito, fray Luis Lopez de Solís tuvo que sacar dinero de las cajas de comunidad, lo que le permitió excepcionalmente el Consejo de Indias, mostrándose a la vez muy contrario a ello (El Alaoui, 1998: 315). En 1598, el Rey escribió al obispo —que acababa de recoger entre tres y cuatro mil pesos de unas comunidades para ayudar a la fundación de un colegio de caciques «junto al seminario de españoles»— que de aquí adelante «no se tome nada de las comunidades de los dichos indios aunque ellos lo den de su voluntad» (AGI, *Quito*: 209, L 1, fol. 125v). Sacar una parte del dinero de comunidades fue lo que pidieron también los obispos de Popayán y Cuzco en un memorial común que escribieron en 1603 sobre las causas del malestar de los naturales:

> «también se les podia aplicar algo de las cajas de comunidades y destas a los colegios de caciques y a los de los obispos pues entrambos son de tanto provecho de los indios pretendiendo en ambos tengan curas y caciques buenos [...]». (Lissón Chávez, 1943-1947, IV: 495)

Por tanto entre 1581, fecha de la última disposición del virrey Toledo y 1619, cuando se fundaron los colegios, la situación había evolucionado. Poco a poco, el dinero de las comunidades vino a ser la solución, pese a los principios de amparo y protección de los indios que había intentado mantener el Consejo de Indias. Ante la constante negativa de la Corona, de la Iglesia y de los encomenderos a participar, no quedaba otro remedio que quitar a los indios las sumas necesarias para la educación de sus caciques.

Sin embargo, algunas conciencias se resistieron a ello. Uno de los oidores de la Real Audiencia, Don Francisco de Alfaro, y el fiscal Cristóbal Cacho de Santillana propusieron que los encomenderos pagasen la mitad de los gastos «por la obligacion que tienen de darles Doctrina [...]» (*Inca*: 787). Esta lógica cristiana no podía ser del gusto de los encomenderos en su mayoría, ni obtener la aprobación de los otros oidores. Huelga decir que no la obtuvo. Los otros cuatro funcionarios de la Audiencia propusieron que solo las comunidades cuyos hijos de caciques fuesen al colegio pagaran de sus censos su sustento. Si no tenían censos se sacaría de los bienes de la caja de comunidad «lo que bastare para poner a censo» y si fuese necesario se tomaría de lo principal de estos bienes (*Inca:* 786).

Las disposiciones definitivas, sin embargo, establecían que los gastos se repartieran de los réditos de los censos y en los bienes de comunidad del distrito del arzobispado de Lima «sin distincion de si hay o no colegiales o presos de algunos repartimientos, por cuanto estan espuestos, el colegio y reclusion, para en todo tiempo recibirlos si los hubiera». Así se garantizaba el pago de los gastos, supliendo unos repartimientos a otros, y el Virrey añade:

> «Por cuanto a todos los repartimientos y pueblos del Arzobispado se debe considerar que son un cuerpo y república [*de*] cuyo beneficio común y universal se enderezca el fruto que de ella se espera en nuestro Señor que ha de resaltar, y porque no hay otra parte de donde se pueda suplir». (*Inca:* 786)

El Rey aprobó esta provisión el 17 de marzo de 1619, y en julio, Esquilache señaló cuota para el gasto ordinario de la comida, que fue para cada uno de los caciques dos reales y medio cada día «que vienen a ser ciento y catorce patacones por un año» (*Inca*: 788). El Virrey pasó a fundar el de Cuzco. Pero se marchó a España, y la casualidad quiso que muriera el rey Felipe III, coincidiendo con la ausencia de virrey en el Perú. El cambio de monarca, el Real Acuerdo que siguió la partida de Esquilache y el nuevo virrey marqués de Guadalcazar, menos partidario de los colegios de caciques, contribuyeron a paralizar el colegio de San Borja.

5. La oposición en el Cuzco

El recién nacido colegio de San Borja fue objeto de una protesta general de los vecinos y encomenderos que se oponían tajantemente a su fundación. Si bien el colegio de Lima tenía el apoyo del arzobispo, enardecido extirpador, y hubo una alianza tácita entre el Virrey, el arzobispo y la Compañía; en el Cuzco no fue lo mismo. Los vecinos encargaron su defensa al entonces joven abogado Antonio de Cartagena, que representó sus agravios ante la Audiencia (doc. 3 en anexo). Consideraban que no había ninguna necesidad de un colegio para los caciques en el distrito, puesto que los curacas eran todos buenos cristianos y los curas todos buenos «lenguas», por ser nativos. Por otra parte, sacar dinero de las cajas de comunidad era condenarlos a una tragedia:

> «y demas de que [*los indios*] han de padecer muchos trabajos en pagar sus tassas, los caciques los han de aprisionar y los corregidores oprimir a lo que no pueden, con que moriran ellos y los vezinos todos de hambre y desventura [...]». (doc. 3 en anexo)

En esta carta los encomenderos disimulan sus propias motivaciones tras una defensa de los indios, poco acostumbrada de su parte. Usando en extremo la lítote, afirman que «si de todo esto fuera informado su Majestad y su Virrey primero aplicara para esto de su Real caja» y de otra parte que quitara este socorro y bien a los indios, lo que viene a acusar al Rey y a su representante de no cumplir con su deber de protección de los indios. Añaden, con toda razón, y «demás que el bien que en este caso se hiziere a los indios sera de su propia hazienda que no esta obligada a semejantes ministerios». Pero se olvidan de aludir a la realidad de sus propios intereses, que consistían en guardar el control de las cajas.

A sus voces se sumaban las del obispo y del cabildo eclesiástico, que también protestaban contra la fundación del colegio de caciques en una casa cercana a la iglesia catedral, trayendo a colación que «es notable indecencia que este collegio esté tan cerca desta yglesia, porque las voces que dan jugando todo el día y pedradas que tiran se oyen tan claramente en el altar que divierten al Preste» (doc. 4 en anexo). Se quejaban de que los jesuitas fueron ayudados por el corregidor contra su aviso, y también pretendían defender los intereses de los indios arguyendo que por cuatro hijos de caciques se perjudicaba a todos. El cabildo eclesiástico, como los encomenderos, disimulaba en esta protesta sus propios intereses y motivaciones, que por una parte eran los mismos, y por otra no eran totalmente ajenas a las rivalidades entre clero secular y regular sobre la cuestión de los diezmos (Duviols, 1971; Lavallé, 1978). El obispo Pérez de Grado y su cabildo no apreciaban la presencia de los jesuitas en su distrito y pedían radicalmente la supresión del colegio de San Borja. Los padres habían recibido del príncipe de Esquilache la doctrina de Andahuaylas «la chica» en

1618 para casa y seminario, y desde entonces se daba una lucha continua para recuperarla. Además, según el obispo, el colegio real de San Bernardo copaba a todos los hijos de las buenas familias «aviendo obligado a los de el seminario se esten en el suyo» (AGI, *Lima*: 305).

En el Cuzco de 1622, la cuestión del colegio de caciques era, pues, candente. En Lima, el mismo año, tan pronto como se marchó a España el virrey Esquilache, el Real Acuerdo se apresuró a modificar lo establecido. Apoyándose en la recomendación del Rey de que fueran moderados los gastos, declaró que el dinero se había de sacar:

> «De los censos de los yndios desta ciudad que no tuvieren dueños ni comunidades conocidas y si las cantidades deste genero no bastaren se tomara lo que faltare de las comunidades conocidas de donde hubiere yndios en la dicha reclosusion [sic] y colejio rata por cantidad y casso que los dichos yndios sean de pueblos que no tengan censsos en la dicha caxa se tomara de otras comunidades con toda la moderacion posible». (AGI, *Lima*: 305)

Esta decisión parecía más justa en la medida en que los censos «vacos y extravagantes»[8] que caían en la caja no eran en provecho de ninguna comunidad, y el hecho de pagarse de las comunidades que tenían hijos de caciques en el colegio, no gravaba a las otras... sin contar con la corrupción de los jueces y administradores de las cajas.

6. Las casas de los colegios

En Lima, en la junta del 5 de julio de 1618:

> «Mando su Excelencia que una sala grande que esta arrimada a la casa de los dichos padres de la Compañía destinada para hospital, y que nunca ha servido de ello[...] se dispusiese con camas y lo demas necesario para poner allí los hijos de los caciques de esta comarca, dandole puerta a la casa de los dichos padres para que esten dentro de ellos y allí les enseñen y doctrinen en forma de colegio [...]». (*Inca*: 783)

Los jesuitas tenían la doctrina de Santiago del Cercado donde, en 1591, se habían reducido los indios de Lima que antes vivían en el barrio de San Lázaro. Se hizo por orden del virrey Hurtado de Mendoza «a fin de que los indios fuesen de la parroquia de los padres de la compañía» (AGI, *Lima*: 93). Fue contra la voluntad

[8] Se llamaron extravagantes, los censos que no se atribuían a nadie por no recordar quiénes eran los beneficiarios.

del arzobispo y de los mismos indios que tenían que recorrer largas distancias para ir a la ciudad. Como el Cercado era una sola doctrina que siguió siendo de los jesuitas, los hijos de caciques no mudaron de casa hasta la expulsión de los religiosos. Su colegio estaba dentro de la misma casa grande de la Compañía.

Según se puede ver en el plano sin fecha[9] (fig. 1), tenían una sala bastante espaciosa, junto a la capilla interior, un refectorio propio, pequeño, al lado del refectorio grande, y una cancha. Aparece una sola enfermería en este plano, la de los esclavos, pero el inventario de *Temporalidades* menciona dos (AGN, *Temporalidades:* L. 155) y tampoco se puede ver dónde estaban los aposentos de los caciques. Para ir de su sala a comer, los jóvenes tenían que pasar delante de la fuente del refectorio y entraban por el patio de la cocina. Para ir a su cancha a jugar, cruzaban un gran patio con otra fuente. El agua era muy importante en el establecimiento de un colegio. Los primeros ingresos previstos por Toledo eran:

> «para los gastos que se an de hazer en meter el agua en estas cassas reales desta ciudad el agua de la fuente della por ser cossa que tanto ymporta para la autoridad y beneficio de las dichas casas reales». (AGI, *Lima*: 305)

La casa del Cercado tenía tres fuentes, un estanque, una acequia que regaba la huerta y los comunes, y cañerías. Ahora bien, los caciques que en 1657 protestan contra el estado del colegio dicen que sus hijos están segregados y fue: «echando a los hijos de caciques a una sala muy apartada del colegio muy indecente y de poca comodidad ocupando la sala principal de los caciques a los españoles» (doc. 5 en anexo). Por tanto inclusive en los locales, los caciques tenían que ceder a los españoles lo que a duras penas les había sido otorgado.

Las fundaciones de los dos colegios van juntas, en la misma provisión de 1620. Sin embargo, a la sazón, el colegio del Príncipe ya tenía sitio y casa en el Cercado, así como sus «doce colegiales fundadores», mientras que, en el Cuzco, no había todavía casa ni colegiales. En efecto parece que desde el principio, ya con el virrey Toledo, la prioridad, o lo más fácil, haya sido Lima. En realidad, fue en este arzobispado donde más extremó el rigor de la Extirpación.

Cuando se fundó el colegio de San Borja en 1620 el virrey Esquilache mandó:

> «que el corregidor de Cuzco con asistencia del Padre Provincial de la Compañía de Jesús o del superior que de la Casa de la dicha ciudad fuere, busquen una casa que en sitio y dispusicion pareciera a propósito y se disponga y acomode para el fin que se pretende, la cual se compre de los réditos de los censos de los indios». (Angulo, 1920: 364)

[9] Este documento se encuentra en el Archivo Histórico Nacional de Chile. Estaba antes en la Biblioteca Nacional de Lima de donde desapareció; luego lo publicó Eguiguren (1940-1951).

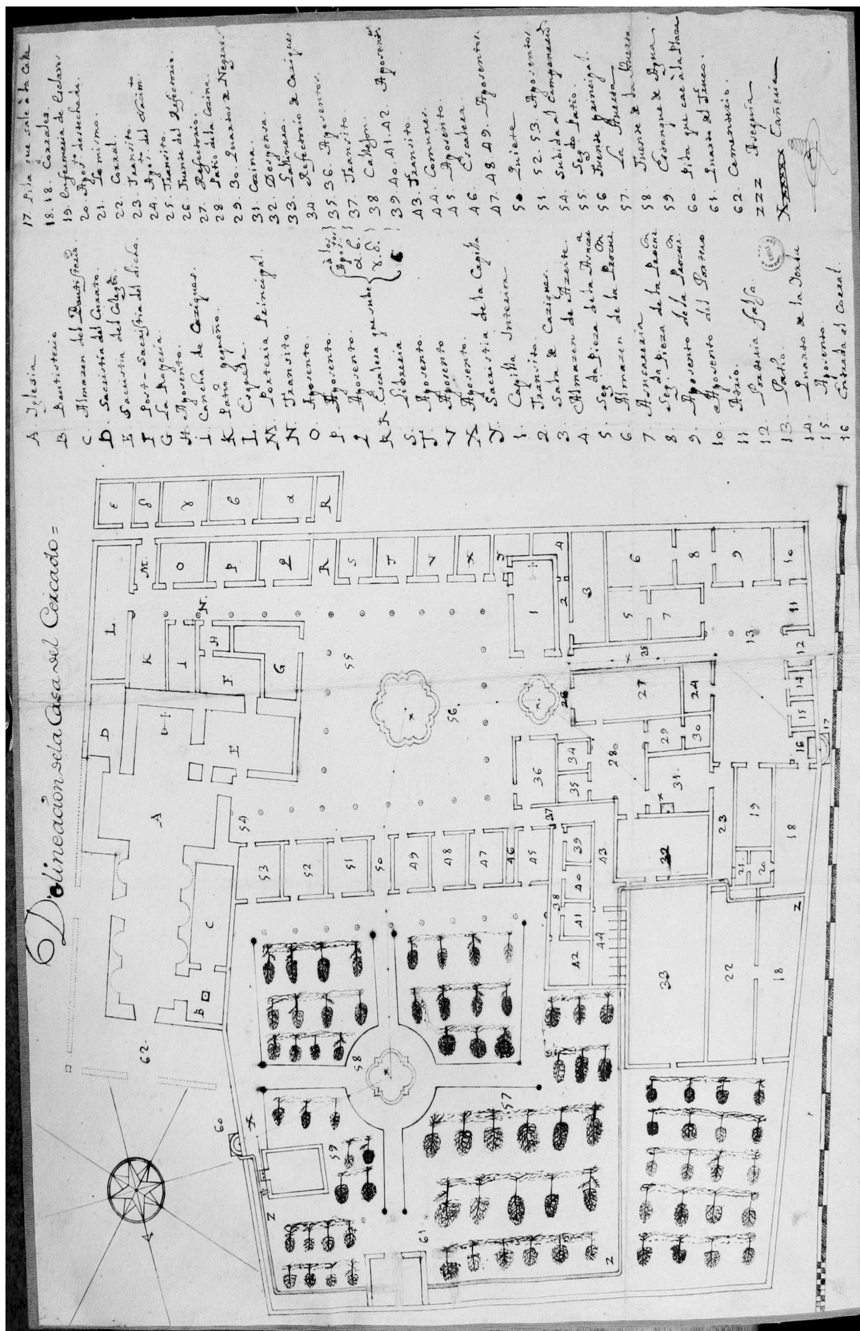


Figura 1 – Plano del colegio del Cercado
Fuente: Archivo Nacional de Chile. Mapoteca, plano 835 (*Jesuitas de América*: vol. 409)

En mayo de 1621, los jesuitas compraron las casas que habían sido de un tal García Pérez de Salinas, por una suma de 13 000 pesos, sacados de los censos de indios, suma que pareció exhorbitante a sus opositores. Lo hicieron sin el consentimiento de Roma, puesto que en una carta el General amonesta agriamente al provincial: «es bien que se advierta que el Provincial no puede admitir semejantes fundaciones sin licencia del general» (ARSI, *Peru*: 2, epistolae generalis). El sitio y la disposición de estas casas les parecieron a propósito, aunque no al obispo que se mostró contrario. La casa lindaba con la catedral, por detrás, en la calle que sube a la plaza de Santa Clara.

> «[*Distaba de*] quadra y media de la casa de la Compañía y una quadra de la puerta de la yglesia cathedral en la esquina de la misma quadra y a las espaldas de la capilla mayor entre las quales esta la carcel episcopal y cimenterio y dende la dha casa vuelve la quadra con otras cassas de particulares que rodean la yglesia mayor nueva». (AGI, *Lima*: 305)

Tal cercanía permitía al obispo quejarse de que los niños impedían el culto, con sus voces y pedradas, y pedir repetidamente su cesación. A pesar de todo, los escandalosos hijos de los caciques se quedarían en esta casa hasta 1644.

7. La ceremonia

Comprada la casa, seis hijos de caciques y segundas personas tomaron posesión de ella, ritualmente, en presencia del corregidor, quien les ponía en dicha posesión, y de los padres y además rectores Diego de Torres Vázquez y Luis de Salazar —respectivamente del Colegio de la Compañía y del incipiente colegio de San Francisco de Borja (AGI, *Lima*: 305; véase doc. 7 en anexo). Esta ceremonia fundaba el colegio oficialmente en nombre del Rey.

El escribano que da cuenta de esta toma de posesión enumera los siguientes nombres:

> «Y estan al presente en la dicha cassa y colegio Don Miguel Guaman Quisuimassa hijo del Cacique principal de Quiquijana, y don Gabriel Guaman Pariguana asi mismo del dicho pueblo y don Gabriel Toca de los Lares y don Gaspar Gualpa de Oropesa y don Felipe Maras hijo de la segunda persona del dicho pueblo y don Sebastian hijo del cacique de san Sebastian [...]». (doc. 7 en anexo)

Llama la atención que los futuros colegiales sean solo seis y no doce como lo quería la costumbre y que sean de solo cuatro pueblos, puesto que dos de ellos son hijos de segundas personas. ¿Tenían prisa los jesuitas en tomar posesión oficialmente de la casa? ¿o este reducido número se debe a que tuvieron dificultad

para encontrar caciques decididos a mandar a sus hijos? El padre Fuertes de Herrera, procurador general de la provincia del Perú, afirma en una carta al Rey, que don Antonio de Cartagena presentó la petición de los vecinos ante la Real Audiencia «estando fundado dicho colegio un año ha con doze colegiales caciques» (ADC, *Colegio de Ciencias*: leg. 74, 1610-1634), pero según el hermano Sebastián del Campo «de 8 que fueron los que se tomo posesion son ya 16 [*a los cuatro meses de funcionamiento*] y estan ya aqui para ser recibidos 3 a 4». Se nota el valor simbólico y no real del número 12 afirmado por el procurador. El hermano precisa además que los religiosos de la Merced trajeron a los hijos de caciques de sus doctrinas «y han enviado por los demás que faltan y con esto va creciendo el número de los colegiales».

También sorprende la poca precipitación de los caciques para mandar a sus hijos mientras que algunos años antes reclamaban la fundación del colegio. Tal vez se deba a que funcionaba el del Cercado desde hacía dos años y no satisfacía a los curacas que ahí tenían a sus hijos. Tal vez también haya que tener en cuenta que los jesuitas, en el Cuzco, tenían bastantes enemigos y sobre todo en el cabildo eclesiástico.

En la ceremonia de toma de posesión de la casa, los jóvenes iban «vestidos con las insignias que manda la provisión»y se puso encima de la puerta principal de la cassa un lienzo con las armas de su magestad de Castilla y Leon (figs. 2a, b), medida provisional que se solía tomar mientras se realizaba el escudo de piedra. Con ello se daba oficialmente al colegio el estatus de Colegio Real. Un dintel, que Teresa Gisbert identifica como proveniente del colegio de San Borja, lleva en su centro el símbolo de los jesuitas, con el escudo de España a la izquierda —dos castillos y dos leones dentro de una cruz—, y el escudo incaico a la derecha —dos pumas de cuya boca sale el arco iris de cada lado de la mascapaicha*— (Gisbert, 1980: fig. 203, 205). No se sabe si pertenecía a la primera casa o a una de las dos siguientes, pero simbolizaba el doble vínculo de los nobles del Cuzco con los jesuitas y con la Corona. Hubo otra ceremonia de fundación, más solemne, varios meses después, como lo cuenta el hermano Sebastián:

> «Diose principio a él el día de Todos Santos hallandose el señor Corregidor, el Cabildo secular y la gente popular de esta ciudad, asistiendo todos los nuestros a la misa y sermón que aquel día hubo en nuestra casa y nuestros colegiales en la Capilla Mayor, sentados en sus escaños, habiéndolos honrado mucho el señor Corregidor les dio las insignias de colegiales en nombre de S.M.que son la banda de tafetan colorado y escudo de plata sobre su vestido verde, con las armas reales que las llevaron en una fuente de plata, adornadas con muchas flores y cada una con su adorno. Hizose con mucha solemnidad». (Vargas Ugarte, 1948: 150)



Figura 2a – Dintel del colegio de San Borja del Cuzco con los dos escudos y el símbolo de los jesuitas
Fuente: Gisbert, 2004 [1980]: il. 203



Figura 2b – Detalle del escudo incaico del colegio de San Borja del Cuzco (con la mascaipacha al centro)
Fuente: Gisbert, 2004 [1980]: il. 205

La importancia del estatus de Colegio Real se reflejaba también en la excelencia y en la preeminencia de los rectores:

> «En cuanto a presidencia de lugares el Padre Rector de San Borja, dentro de su colegio precede a cualquier otro Rector, y no sea el de nuestro colegio de el Cuzco por la subordinación que tiene a el quando concurre con el de San Bernardo fuera de el colegio de este no tiene lugar señalado sino donde cayere. Y lo mismo es quando concurriere con algún otro Rector de los colegios que hay fuera del Cuzco». (AHRA: c38, fol. 66v)

En cuanto a la ceremonia del colegio del Príncipe parece haber tenido más boato, puesto que el virrey Esquilache, en persona, dio las bandas, con las armas reales y suyas, a los doce primeros colegiales el primero de enero de 1619, antes de celebrar una misa mayor en la iglesia de la Compañía de Jesús de Lima, delante de la real Audiencia, del Cabildo y de todo el pueblo (*Inca:* 789).

A pesar de que la toma de posesión se hiciera «sin contradicción de persona alguna», el canónigo Luis de Paz del Río presentó, el mismo día, una petición para anular la fundación, pretextando la falta de respeto y reverencia al obispo y al cementerio que significaba dicho colegio. Tal era el encono del cabildo eclesiástico. Pero no solo él, sino también los encomenderos y los oidores de la Audiencia obraron para que se suspendiera el colegio tan pronto como se marchó el virrey Esquilache a España. El padre Frías Herrán, provincial de la Compañía, protestó contra el auto que pretendía hacerlo, en abril de 1622 y obtuvo un decreto del Rey en julio del mismo año que ordenaba «sobreseer hasta que el corregidor tenga nueva orden» (ADC, *Colegio de Ciencias*: 74, 1618-1834). Así fue.

En su carta, el procurador de la Compañía justifica el precio de la casa:

> «Las casas en la ciudad del Cuzco son de mucho valor por ser cubiertas de teja, y con altos y baxos y ser menester para un colegio, casa capaz para tener una capilla donde el Rector dixesse missa y la oyessen cada dia sus colegiales, donde uviesse una sala para escuela, y otra para refitorio, otra para enseñarlos a cantar, y otras para el dormitorio [...]». (ADC, *Colegio de Ciencias*: 74, 1618-1834)

***

En resumidas cuentas, la fundación de los colegios de caciques, a pesar de ser uno de los primeros proyectos del poder colonial, tardó más de ochenta años en realizarse como institución, por las vivas oposiciones de gran parte de la sociedad colonial. Los aspectos financieros muestran cómo de un proyecto de

colegio Real como los otros, situando tributos vacos para el sustento de los colegiales, poco a poco, al escasear el dinero, no solo se sacó de los bienes de los indios, sino que se utilizaron los fondos antes destinados a la educación de los caciques para colegios de españoles. Y aún así, los encomenderos —que teóricamente tenían el deber de asegurar la evangelización de los indios a ellos «encomendados»— se alzaban contra la fundación que juzgaban dispendiosa y contraria a sus intereses. Tales reacciones son relevantes porque manifiestan el desprecio hacia el vencido, a quien no se consideraba digno de tanto interés. Una elite indígena educada era inaceptable a ojos de la «gente decente», y los indios solo podían ser «miserables», término frecuente bajo la pluma de oficiales como de muchos religiosos.

En el espacio de sesenta años, solo dos virreyes sostuvieron el proyecto y en cuanto desaparecieron de la escena peruana, sus sucesores obraron para deshacer lo que habían hecho. En cuanto al Rey, a quien incumbía la conversión de los indios, «en alivio de su conciencia», estaba muy lejos de estas tierras y su dictamen dependía del poder de persuasión de sus virreyes. Si bien en la época de Toledo los jesuitas participaron, equívocamente, de los obstáculos a la creación de estos colegios, en la de Esquilache fueron quienes permitieron vencer tales obstáculos, empeñándose, como lo veremos más adelante, en su conservación. Por aquella fecha ya nadie parecía acordarse del empeño que puso el virrey Toledo en fundar los colegios de caciques ni del compromiso de la Compañía en ello. Cuando, tres décadas más tarde López de Caravantes relata la fundación de este colegio, no menciona para nada a los hijos de caciques:

> «Halló [*Don García de Mendoza*] sin acabar el edificio de un colegio que el virrey Fco de Toledo deseó se hiciese en la ciudad de los Reyes donde se acogiesen para ser doctrinados y enseñados los hijos de los conquistadores y beneméritos. Y don García de Mendoza tuvo por más conveniente que este colegio se acabase para que los ya más hombres y que tuviessen principio de gramática estudiasen facultades mayores, y para conseguirlo, sobre los mil pesos que don Fco de Toledo había consignado, dio otras cantidades en tributos vacos y nombró 16 colegiales y cuatro Familiares y un vice Rector, poniendo la administración y gobierno a cargo del Rector de la Universidad y les dio constituciones y el habito de mantos y becas azules de paño que hoy traen, con una corona de terciopelo naranjado y oro en las becas, y se halló a la entrada y recibimiento dellos con misa y fiesta solemne, dándole por nombre el colegio real de san Felipe y san Marcos, obra de muy gran importancia para el ejercicio de todas las ciencias y comodidad de beneméritos». (Lopez de Caravantes, 1629, I: 181)

En realidad, entre la segunda y la tercera congregación de los jesuitas del Perú, ya había desaparecido por completo el tema de estos colegios.

SEGUNDA PARTE

Bajo la férula de la Compañía

Capítulo 4
La administración de los colegios

Los dos colegios de caciques tenían una administración propia y diferente. El del Príncipe se agregaba a la casa de los jesuitas del Cercado[1]. Los colegiales vivían adentro aunque con separación[2]. Un solo rector administraba la residencia y el colegio de caciques. En los catálogos de la Compañía y en las cuentas, declaraba la renta que «da[*ba*] el Rey», sin más. El colegio del Príncipe no era, pues, objeto de una contabilidad separada. En cambio, San Borja era totalmente independiente de la casa colegio del Cuzco. En los catálogos trienales de la Compañía, siempre está presentado aparte, como «colegio seminario de caziques». Tenía su propia casa, su propio rector y sus propias cuentas. Adquiría bienes que se administraban de manera autónoma. No aparece en la contabilidad del colegio grande antes de la segunda mitad del siglo XVIII, y entonces solo por su participación en un mismo obraje. Desde el punto de vista administrativo, los dos colegios no tenían en común otra cosa que su dependencia de las cajas de censos de los indios.

Desde el principio, el virrey Esquilache, que obró para fundar estos colegios y elaboró sus constituciones, era consciente de las dificultades que tal modo de financiación iba a presentar. En una carta al Rey, escribe que no le remite la distribución de lo que cabe a las comunidades:

[1] La casa fue residencia hasta 1654, cuando se volvió colegio.

[2] «[…] cazicorum qui intra claustra nostra tametsi competente separatione dejunt» (ARSI, *Peru*: 6).

> «porque se entiende que ay muchos censos sin dueños, y porque es quenta larga, y pendiente de algunas diligencias que se an de haçer y ser inbencible la remision de la gente desta tierra». (AGI, *Lima*: 39)

Las constituciones asentaban que solo los hijos primogénitos de los caciques principales y segundas personas habían de recibir la beca. Los gastos de sus alimentos y vestidos, así como los salarios de los padres, del médico y del barbero, se sacarían de los censos y bienes de comunidad de los indios «que están a cargo del administrador de los censos del districto de esta ciudad». Esto era, por tanto, lo que llamaban renta del Rey. Los vestidos de colegiales, bandas y escudos así como los vestidos ordinarios, zapatos y medias, constituían una cuenta aparte de los alimentos, como los salarios del médico, del barbero, y otros gastos extraordinarios. El rector debía presentarla al Virrey, quien daría la libranza al administrador de los censos (*Inca*: 788-789). A estos gastos se añadían 600 pesos de a nueve reales cada año, o sea 200 pesos cada tercio* para el mantenimiento del padre y de los dos hermanos:

> «Porque ya que la Compañia no interesa en el trabajo que en esto se le da, mas que el servicio de Dios y de su magestad y el bien de almas conforme su instituto, no conviene cargar a la casa del Cercado donde se ha agregado el dicho colegio, el sustento de un padre sacerdote y dos hermanos [...] el un hermano para que le enseñe a leer y escribir y lo demas necesario, y el otro para que cuide del sustento, comida y vestido de los dichos colegiales, y el Padre para que cuide de todo, y en especial de su bien espiritual, que es el efecto a que todo esto se endereza [...]». (*Inca*: 788-789)

Este punto concernía sobre todo al colegio del Cercado que, en aquella fecha (1619), era el único que funcionaba. Sin embargo podía aplicarse a los dos planteles, y no dejaba de suscitar oposiciones. Cuando el Real Acuerdo que siguió la partida del virrey Esquilache a España se apresuró a reducir los gastos, los oidores denunciaron, en un auto del 15 de marzo de 1622, el doble estipendio del rector, puesto que entonces la Compañía poseía la doctrina del Cercado, y el religioso que la tenía a cargo cobraba el sínodo, siendo a la vez doctrinero y rector del colegio del Príncipe. Consideraron que no se habían de pagar los 200 pesos del padre, pero que los dos hermanos en cambio, sí podían cobrar los suyos por haber sido añadidos a la casa del Cercado, expresamente para la enseñanza y mantenimiento de los caciques. Más tarde, en 1662 se redujo a un solo hermano y a 225 pesos «aplicados a la manutención del Religioso que se destine a su enseñanza y cuidado, el que parece por ahora bastante atendido el corto número de caciques que acuden al colegio» (*Inca*: 791).

Que el rector aceptara ser pagado por la educación de los futuros caciques suponía que se aplicaba lo acordado por el general Borja cuando se trató de

aceptar las doctrinas de Huarochirí en 1570. Vargas Ugarte resume así el problema y su solución:

> «La cura de almas exigía la residencia y más después del concilio de Trento y el Instituto de la Compañía nos quiere libres de esta obligación, el oficio de cura lleva anexo el recibir estipendios u obvenciones por la administración de los sacramentos y ceremonias del culto y nuestro Instituto nos manda ejercer gratuitamente los ministerios con los prójimos. En tercer lugar, el cura está obligado en justicia a atender a sus feligreses y nosotros debemos hacerlo solo por caridad, con lo cual se evitan escrúpulos de conciencia. Por último, el cura no puede menos de depender del Ordinario del lugar y, por lo general, debe ser estable, todo lo cual impediría la libre disposición de los súbditos por parte de su superior regular». (Vargas Ugarte, 1963: 62)

Francisco de Borja admitió por fin las doctrinas con tal que el estipendio solo se hubiera de recibir del Rey o de los encomenderos. No había de pasar a manos del cura sino de su superior. No debían pedir limosnas a los indios ni trabajos personales, si no era por un salario. Los curatos no se habrían de proveer por oposiciones sino por nombramiento que haría el patrón o propuesta del superior regular. Con todas estas salvedades, se admitieron las doctrinas de Huarochirí y del Cercado.

En el caso del colegio de caciques del Príncipe, el rector recibía el sínodo como cura de la doctrina, pero el salario propuesto por el virrey Esquilache, si bien oficialmente lo daba el Rey, en realidad eran los indios, puesto que, como se ha visto, se sacaba de las cajas de sus comunidades. Pero éstas no fueron las consideraciones de la Real Audiencia, para quien más bien se quitaba este dinero de la bolsa de los vecinos y encomenderos, ni de la Compañía, que no vacilaba en declarar caciques que no lo eran, para sacar más de dichas cajas, con el pretexto de educar a una mayoría de niños pobres, en gran parte españoles. Que no pasara por las manos del cura fue una disposición que se tomó al principio y no pudo mantenerse por las dificultades que conocieron. Muy pronto el rector fue quien trató con los jueces de censos. Además, la Real Audiencia, al mismo tiempo solicitada por la petición de don Antonio de Cartagena, en nombre de los encomenderos y vecinos del Cuzco mandó suspender el colegio de San Borja, que se acababa de fundar, pidiendo que se vendiese o alquilase la casa comprada para este efecto (véase doc. 3 en anexo). En julio de 1622, el padre Frías Herrán logró que un decreto real mandase sobreseer la orden. Sorprende y es de notar la rapidez con la que obtuvo satisfacción del Rey: el auto del Real Acuerdo lleva la fecha de 29 de abril y el decreto se recibió en Lima el 13 de julio (RAHC, 1951: 219).

1. Las dificultades del colegio de San Borja

Si el colegio del Príncipe siguió funcionando —el de San Borja conoció tantas dificultades que no lo pudo durante algunos años— oficialmente «por unos acsidentes». La suspensión tendría lugar posiblemente entre 1630 y 1634, puesto que, según el padre Mexía de la Ossa, no se ejecutó la provisión del conde de Chinchón que necesitó ser repetida en 1631 y 34 para ser finalmente obedecida (AGI, *Lima* 82). Por esto, ciertos autores atribuyen erróneamente a este Virrey la fundación de San Borja, mientras que en realidad solo reinició lo que el príncipe de Esquilache había fundado. No obstante, en 1625, todavía funcionaba el colegio de San Borja, y por ello los jesuitas que lo tenían a cargo, hasta desoían la opinión de Roma. Para subsistir, criaban gallinas, vendían huevos y velas por la ciudad, lo que el general Vitelleschi juzgaba indecente. Escribía en febrero de aquel año:

> «pero nosotros no hemos de hazer cosa menos decente para sustentarlos ni lo emos de pretender sino solamente admitirlos quando su Magestad lo mandare y diere renta competente para la congrua sustentacion de la juventud que en ellos se ubiere de criar». (ARSI, *Peru*: 2, I *epistolae generalis*)

Las cartas anuales no mencionan claramente la ruptura en el funcionamiento, antes anuncian como siempre números elevados de colegiales. En la de 1625-1626, el provincial escribe que el colegio de San Borja cuenta con 26 hijos de caciques (ARSI, *Peru*: 14) En otra de 1625, sin embargo declara a 30 colegiales y que:

> «No tiene al presente renta alguna porque la que el Principe de Esquilache le señaló se la ha quitado el marqués de Guadalcazar virrey destos reynos sobre que se ha informado a su Magestad cuya respuesta y el orden de V.P. se espera para proseguir si se le señala renta fija y si no dejarla, en el interin se sustenta de limosnas». (ARSI, *Peru*: 14)

En la carta de 1627, solo se habla del convictorio del Cercado y, para Cuzco, de las misiones, insistiendo en las idolatrías como para contradecir la petición de los encomenderos. Esta omisión del colegio de San Borja, puede explicarse por su clausura temporal, o porque las noticias del colegio eran pésimas. Hasta 1628, Luís de Salazar intentó conservar el colegio, como aparece en una carta del general que, a pesar de sus reticencias, le agradece «la edificacion y santo zelo con que ha trabajado, procurando la conservacion y aumento de ese collegio de cassiques». Luís de Loris[3] que le sucedió dio cuenta al Rey de la situación pésima del colegio que no había cobrado un céntimo de los censos en seis años y «se avia venido a seguir entre otros daños e inconvenyentes un grande empeño al

[3] También Oloris.

dicho collegio con riesgo de acabarse y disolverse contrayendose muchas deudas [...]» (RAHC, 1956-1957: 177), lo que tuvo por consecuencia una cédula real que obligó al conde de Chinchón a promulgar un auto. Entonces no repitió don Antonio de Cartagena su petición por «aver prescripto». Por lo que, en 1631, otra carta anual declaraba: «hay 24 hijos de caciques a que acude un sacerdote que es el rector y dos hermanos coadyutores que le ayudan en el gobierno de la casa y enseñanza de los niños». San Borja volvía a funcionar, y es muy posible que las cartas anteriores, entre silencios y detalles ideales, hayan querido tranquilizar a Roma, que seguía hostil al funcionamiento sin renta del colegio. Sin embargo, la reiteración de la cédula real en 1634, indica que todavía quedaban obstáculos por vencer.

Más interesante es la carta de 1636-1637, que declara que «en lo temporal están en mejor estado con el vencimiento de algunos pleytos y haciendas que se van entablando que se espera les dara descanso» (ARSI, *Peru*: 14). Sin duda se trata del pleito por la herencia de Domingo Ros.

El Rey, a petición de los jesuitas, promulgó una cédula en diciembre de 1628, que el conde de Chinchón publicó, seguida de un auto en diciembre de 1630, o sea dos años más tarde. Mandaba restablecer lo ordenado por el virrey Esquilache, modificando la cantidad de dinero y ciertos términos para dar satisfacción a los encomenderos.

> «Que la dicha fundacion del dicho collegio se conserve en adelante con que sea y se entienda con la moderacion y en la manera siguiente: que aya de aver por ahora numero cierto y determinado de collegiales los cuales han de ser los hijos maiores de los dichos caciques y a falta dellos de las segundas personas de los repartimientos del dicho obispado del Cuzco y del de Arequipa y Guamanga y que el dicho numero sea de veinte solamente mientras que no hubiera comodidad para que se puedan sustentar maá; que para el sustento de estos veinte collegiales, vestido y camas y todo lo demas que hubieren menester, se aian de dar cada año al dicho Rector que al presente es y al que lo fuere en adelante dos mil ducados de a once reales con que se entiendan que con esta cantidad ha de comer el dicho Padre Rector y los Padres sus compañeros y que se ha de suplir lo que mas fuere necesario para el servicio de la casa y la paga de médico, barbero y medicinas en lugar de los dos reales y medio [...]». (RAHC, 1956-1957: 179)

Con lo cual se asignaba al colegio de Cuzco una suma global para un número determinado de colegiales, en vez de las cantidades detalladas que hasta entonces se debían pagar por separado. Esta modificación permitió a ciertos rectores pedir los dos mil ducados como cosa debida sin dar justificación del número de hijos

de caciques, ya que se dejaba por sentado que eran 20. Sin embargo, el auto precisaba que se debían pagar de los censos de la comunidad del partido de donde era cada colegial, y pedía que hubiese un libro donde se asignara su nombre, de dónde venía, así como sus fechas de llegada y partida. También precisaba con intención de tranquilizar a los encomenderos:

> «Que los censos de donde se han de pagar los dichos dos mil ducados se entienda aver de ser de los que no hubieren afectacion particular hecha por las mismas personas que los hubieren dejado para ayuda a la paga de los tributos o para otros efectos señalados porque estos han de quedar reservados sin llegar a ellos ni alterar la voluntad de las tales personas». (RAHC, 1956-1957: 180)

Esto modificaba las disposiciones anteriores del virrey Esquilache, quien consideraba que los repartimientos eran un solo «cuerpo y república» que debía participar del bien común, cualesquiera que fuesen. También había que compeler al administrador de la caja, por lo cual el virrey Chinchón daba comisión en el mismo auto al corregidor para apremiarle, ordenándole que lo cumpliera bajo pena de mil pesos (RAHC, 1956-1957: 182).

Estos cambios, a pesar de la última cláusula, en realidad iban a permitir más abusos por parte de los jueces de censos, que podían argüir que las escrituras de los repartimientos vacos y extravagantes* se habían traspapelado, que por tanto no se podía saber cuál fue la voluntad del propietario inicial, y otras triquiñuelas acostumbradas para no pagar lo que debían. La colusión de los corregidores, particularmente interesados en las cajas, las facilitaba por descontado. En realidad, los jueces de censos hacían cuanto podían para no pagar, como lo denuncia Juan Mexía de la Ossa en 1682 en una carta al Virrey:

> «Porque la malicia de los jueces de censos que asta aqui an sido solo atiende a sus conveniencias con grave daño y perjuicio de dicho collegio...los dos mil ducados no se cobran jamas por la omision y poca legalidad de los que los administran los quales como es notorio solo prefieren y graduan a los que les reciven ropa de castilla y de la tierra y otros generos en que conocidamente les queda la ganancia del ciento por ciento cuyo abuso no se puede remediar [...]» (AGI, *Lima*: 82)

Cuando se veían apremiados, intentaban, pues, no pagar en efectivo, como consta también en el litigio que opuso el rector Diego de Toledo a la caja, en 1719:

> «Ha solicitado el suplicante las rentas de su colegio y aplicándose a manthener con ellas aún mas número de collegiales de los asignados y siendo la única renta que mantiene aquel seminario la que su Majestad situó en la real caxa de censos [...] parece que [*el juez de censos*] abandonando

> su obligación y con menos política de la que devía al respeto de la religión y citado sacerdotal se destempló resolviendo no querer satisfacer la renta de mi collegio con la expressión de varios excessos y aunque le procuró templar siendo su ánimo el utilizar con dispendio del collegio [...] después de varios debates resolvió satisfacer en açúcar lo que devía en plata». (ADC, *Colegio de Ciencias*: leg. 21, cuad. 9)

Estos ejemplos corroboran lo que Lohmann Villena describe de los intereses de los corregidores en las cajas de comunidad a los jueces de las cajas de censos: el comercio que hacían utilizando sus fondos (Lohmann, 1957: 275).

2. Las cajas de comunidad y la caja de censos[4]

Por lo visto, la administración de los colegios de caciques dependía en principio exclusivamente de las cajas de censos de Lima y Cuzco. En principio solo porque rápidamente los jesuitas optaron por aplicar a estos colegios su política administrativa, que había conseguido hacer de los otros colegios de la Compañía unas entidades ricas. Así podían mantenerse, sin recurrir a dichas cajas como se echa de ver en las largas temporadas que pueden extenderse entre dos ajustes de cuentas. Éstas se ajustaban en plazos más o menos largos según las energías y eficacia de los rectores.

En el caso del rector Toledo, si resulta evidente la falta de probidad del juez, también se revela la poca sinceridad del rector cuando afirma que los réditos de la caja de censos son la única renta del colegio. Lo mismo afirmaba el rector Mexía de la Ossa. Sin embargo, en 1682 y en 1719, como lo veremos, San Borja ya poseía varias haciendas y se había convertido en una empresa rentable. Ciertos rectores preferían empeñar el colegio en las cantidades que les debía la caja de censos para obligarla a pagar. Por lo menos lo declaraban con este fin. Así el padre Mexía de la Ossa escribe al Virrey:

> «Que si por desgracia le faltase [*al colegio*] el amparo de vuestra Excelencia era preciso se cerrase y acabasse respecto de que ajustada la quenta hasta fin de março passado a este presente año de 1682 le deve la dicha caja de censos de la renta señalada once mil trescientos y diez pesos para cuyo suplemento y que obra tan santa y del servicio de nuestro Señor y agrado de su Magestad, los antecessores rectorres y el suplicante se an estado empeñando en otra tanta cantidad, pero como no lo an podido satisfacer an perdido totalmente el crédito y oy no hallan quien les quiera suplir un real [...]». (AGI, *Lima*: 82)

[4] Véase Noejovich (2000) y Escobedo Mansilla (1997).

El colegio de caciques del Cercado, como se ha dicho, se había agregado a la casa de los jesuitas, con la que estuvo siempre ligada, mientras que el de San Borja funcionó desde el principio de manera más autónoma, pero también con más obstáculos administrativos.

Es cosa sabida que el dinero de los indios que provenía del remanente de la masa de los tributos recolectados, una vez pagados el corregidor, el doctrinero, el encomendero y el curaca, se depositaba en la caja de comunidad. Los indios también poseían bienes dejados por testamento de ciertos encomenderos preocupados por su alma en el momento de la muerte y censos impuestos a su favor sobre bienes vendidos a los españoles. Menos evidente es la relación exacta entre caja de comunidad y caja de censos.

El sistema de las cajas se debe al marqués de Cañete, que dispuso, para el bien de los indios, que hubiese un arca donde se depositara lo que les correspondía. El arca debía permanecer en casa del curaca, en el pueblo principal del repartimiento. Era de tres llaves, una en poder del doctrinero, otra del corregidor (desde Toledo) y otra en manos del escribano del ayuntamiento o del quipucamayoc*. Normalmente este dinero debía ser empleado en obras de común provecho, como hospitales o escuelas, o para auxilio de viudas, huérfanos o tullidos. También era una reserva para pagar el tributo cuando, por una razón u otra, los indios no podían satisfacer esta obligación. En esto estribaba la petición de los vecinos del Cuzco. El virrey Toledo desconfiaba de los administradores, por eso en 1577 había decidido:

> «Que cada año se tomase cuentas a este administrador por un oydor que para ello se señalase señalando tiempo en que la diese [...] y desta manera aprovecharian los yndios de su hazienda y si no ay este recaudo se quedara el administrador con ellos y sera de ningun provecho a los yndios el cobrarlos el administrador [...]». (AGI, *Lima*: 93)

Prefería que el corregidor tuviese cuenta con los caciques mayordomos de las cajas, pero era contar sin la corrupción de unos y otros. Estos bienes acumulados en la caja de comunidad en efectivo, eran objeto de la codicia de los corregidores cuya concusión, muchas veces de acuerdo con el curaca y el doctrinero en el manejo de los tributos, es bien conocida (Lohmann, 1957: 294-295; Escobedo, 1997: 145-146). Ya en tiempos de Francisco de Toledo, el protector general de Indios, Martínez de Rengifo, había propuesto en 1577 que se centralizaran todas las cajas en Lima, lo que le fue negado con la sospecha de que aquella medida fuese interesada: «[...] y seria en efecto quitar las haziendas de los yndios para aprovechamiento del administrador» (AGI, *Lima*: 93).

Por eso la perspectiva de ver establecerse el colegio de caciques en Cuzco armó tanta protesta por parte de los vecinos y curas: no querían que nadie se entremetiera en las cajas de comunidad ni en los censos de indios. Hasta obtuvieron, después de

fundado San Borja, el auto del Rey que mandaba vender o alquilar la casa: «y lo uno o lo otro se meta en las caxas de comunidad», lo que les permitía recuperar el dinero y el control de la caja.

El sistema de los censos funcionaba de la manera siguiente: cuando una persona o una entidad, como un colegio o un convento, quería comprar una hacienda o una casa, daba una suma de dinero al contado, y el resto del precio se imponía a censo sobre el bien comprado, en forma de hipoteca. El censo era el principal impuesto en el bien, y rentaba un 5 % a favor del dueño del censo —llamado censuatario— cada año, bajo forma de réditos. Podía ser redimido cuando en la escritura de fundación se definía como «al redimir y al quitar». Entonces el que lo redimía pagaba el principal con los réditos debidos. También podía ser una cantidad prestada y entonces se imponía esta cantidad o principal en un bien del censualista. Cuando éste no podía pagar los réditos, se realizaba una cesión y el bien hipotecado volvía al censuatario. La compra y venta de las fincas y viviendas se solían hacer mediante este sistema, escasamente al contado. Por esto las cajas de censo manejaban bastante dinero y podían ser, como las de comunidad, un aliciente a la codicia de funcionarios poco escrupulosos que, en el Perú, distaban mucho de escasear. En el caso de los bienes de los indios, los censos estaban recaudados en la caja de censos del distrito, administrada por varias personas bajo la dirección de un juez, que —hasta 1762— tuvo a la vez el papel de protector de indios.

En Lima, la caja de censos contaba con la custodia de un administrador general, que hacía oficio de juez, un oidor y el fiscal, en cuyas respectivas manos estaban las tres llaves, puesto que la caja de censos se concibió sobre el modelo de la caja de comunidad (Martín Rubio, 1979: 197). También, como el protector general de naturales estaba en la Real Audiencia, su papel no se confundía con el del administrador de la caja. El juez debía exigir los réditos de los censualistas, españoles en su mayoría, y en el caso de los colegios de caciques, pagar al rector la cantidad necesaria para los «alimentos» de los colegiales.

Para entender bien las cuentas complicadísimas de los colegios y los constantes litigios que existieron entre los rectores y las cajas, hay que tener presente que los indios que prestaban el dinero, en su mayoría no eran individuos, sino las comunidades de los repartimientos y el que hacía valer los derechos de estas comunidades era a la vez quien cobraba y repartía el dinero. Los réditos, normalmente, debían pasar de la caja de censos a la de comunidad.

Su rol de protector de indios, obligaba al juez, en teoría, a amparar los bienes de las comunidades. Pero no siempre fue así, a veces por razones de concusión, otras por obligación a satisfacer las demandas reales. Entonces el dinero de las comunidades tomaba un camino contrario y eran los excedentes de las cajas de

comunidad los que pasaban a la caja de censos para ser prestados a la Hacienda Real (Escobedo, 1997: 148; Noevich, 2000: 201). El padre Contreras, que atribuye el escaso número de hijos de caciques al hecho de que no se les viste con el uniforme prometido, denuncia la facilidad con que los virreyes sacan el dinero de estas cajas:

> «Y habiendo suplicado al Sr. Conde de Santisteban los mandase vestir [*a los colegiales*] respondio se haria sin falta y no se executo y esto fue en tiempo que acababa de sacar cuatro mil pesos de la caxa de censos de los yndios y todos los virreyes sacan de la dicha caxa cantidades semejantes». (MP II: 565)

En cuanto al rector Madueño, se queja, en 1657, de la poca claridad de las cuentas del juez:

> «porque siendo, como es, interesado el que a de dar la dicha cuenta, que es el protector y juez de censos, no es bien que pase en su jusgado […] Pide que el corregidor embie razon al gobierno del dinero que ay caido de los censos que no tienen dueño y quantos son estos examinado con todo cuydado en que efectos y con que orden se an gastado los réditos corridos de los sensos que ya no tienen dueños». (ADC, *Colegio de Ciencias*: leg. 11, cuad. 18)

Obviamente sospecha el rector que los oficiales de la caja de censos se han aprovechado de estas circunstancias y, en el caso presente, quiere saber qué pasó con los censos de Quillabamba. Otro documento, del mismo legajo, le da razón puesto que establece que de un censo de los indios de Quillabamba que fue redimido «no consta aya pagado cossa alguna a dichos indios» (ADC, *Colegio de Ciencias*: leg. 11, cuad. 17). Porque otra cosa que hay que tener presente en los censos de indios, es que los repartimientos cambiaron con el tiempo. Los llamados vacos por extinción de la encomienda normalmente volvían a la Corona pero también la movilidad de la población indígena hacía que desaparecieran los indios cuyos censos seguían existiendo. Los réditos seguían cayendo a la caja de censos. Así el defensor Francisco de León escribe:

> «[*los censos de Quillabamba*] que por aver sido pertenecientes a yndios que se redujeron en el dicho valle con ocasion de las minas ricas que antiguamente hubo en aquella provincia y averse acabado las dichas minas tambien se acabaron los yndios y ansi como los censos pertenecientes a los dichos yndios que llaman extravagantes que el dia de oy no se conoce con tal nombre quienes sean y solo sirven los dichos censos a los efectos que se aplican y an aplicado para gastos comunes». (ADC, *Colegio de Ciencias*: leg. 11, cuad. 17)

Y añade que se ha impuesto nuevos censos de la sobra de los réditos, que no entran en la contabilidad de los otros. Vacos, extravagantes, réditos que no se pagaban, provisiones reales que modificaban las constituciones, he aquí los principales elementos que se combinaban con la concusión de los oficiales para complicar las cuentas de los colegios de caciques.

3. Continuos litigios

Los jesuitas, al principio, se resistieron a administrar lo temporal de los colegios, pero no tardaron en tener que hacerlo, puesto que conocieron dificultades para cobrar las sumas correspondientes al sustento de los colegiales. O sea que los obstáculos que tuvieron que vencer en el Cuzco, entre los años 1622 y 1631, siguieron hasta el final de su administración, aunque estaban al abrigo de un decreto real. Por un lado, la oposición de la «buena sociedad» a los colegios, sus intereses en los censos, debieron de pesar bastante en el ajuste de cuentas, según el grado de honradez del juez de censos. Por otro, los abusos de ciertos rectores para cobrar más de lo que se les debía, tampoco facilitaban estos ajustes. Las triquiñuelas de unos y otros se mezclan en un embrollo particularmente difícil de desenredar. En pocas palabras, la administración de los colegios de caciques se convirtió pronto en un continuo enfrentamiento entre el rector y el juez de censos.

Las constituciones, aprobadas por el Rey, ordenaban que el padre que tuviere a cargo el cuaderno del colegio, lo presentara para cobrar lo señalado para cada colegial, descontando las ausencias, y tomando en cuenta las fechas de llegada y salida de cada uno. Las sumas se cobraban por tercios adelantados, cada cuatro meses. El padre tenía que presentar a la vez un memorial para justificar el importe que pedía para el tercio siguiente, tomando en cuenta lo que sobró del tercio pasado, o lo que faltó por haber ingresado nuevos colegiales en el curso de los cuatro meses. Al parecer, estas normas no se cumplían. La razón de ser del cuaderno era doble. Por una parte, en el original venía escrita y certificada la provisión del Virrey, lo que en teoría, impedía las falsificaciones. Por otra, facilitaba las cuentas, ya que si se llevaba tal como se había ordenado, ahí constaban los nombres de los colegiales y se podía averiguar si todos eran, o no, hijos primogénitos de curacas o segundas personas que habían recibido oficialmente la beca del Virrey. En realidad, como se ve en la transcripción de la revista *Inca*, el cuaderno se llevaba de manera aproximativa. Hasta el siglo XVIII, no se indicaba la fecha de partida del alumno, y después hubo varias temporadas más o menos prolongadas sin indicación ninguna. También desaparecía el original, se volvía a hacer, incluso confiando la copia de la provisión de Esquilache a un alumno «para actuarse en escribir, sin orden ni methodo y por letra mal formada», como denuncia el juez de censos de Lima

en su litigio con el rector Manuel de Pro (BNP: ms. 1167, f. 35). Fue también el caso en el Cuzco, donde simplemente no se llevó durante años hasta 1735 como consta de la inspección del provincial Rotalde.

Un episodio, sin embargo, revela el uso poco lícito que se hacía de él, y evidencia que en 1720 todavía existía el libro en un documento parcialmente ilegible que se conserva en el Archivo Departamental de Cuzco, que obviamente fue libro del colegio de San Borja, se lee lo siguiente:

> «Aqui faltan cuarenta hojas por descuido los padres rectores entregaron este [...] tan importante a algun jues de censos el cual arrancaria las hojas que estaban a favor de San Borja y en que se manda que su renta sea preferida y la primer[*a*]por la mas util [...] se saque de la gruessa que [...]como consta bajo f 60 [*en la*] qual consta evidentemente y consta tambien que quien hizo esto fue el juez de censos D. Joseph de Escobar porque no queria pagar al Rector Diego de Toledo : este se quejo al virrey que lo mando prender [...]». (ADC, *Colegio de Ciencias*: leg. 74, exp. 23)

Ahora bien, en otra copia completa (exp. 25), el mismo texto, ya no interrumpido, sigue con el tema de las insignias que tendrían que llevar los colegiales en el pecho y con una carta del Rey del 17 de marzo de 1619 que ordenaba moderar los gastos «de manera que no se sientan ni a este titulo se funden salarios ni ayudas de costas ni ningun genero de entretenimiento que las partes interesadas en esto no causen perjuicio a las haciendas publicas de los yndios o los hagan culpados no lo siendo en semejantes idolatrias [...]». De forma que ni la primera página «arrancada» podía ser útil para la cobranza como lo pretende el jesuita anónimo, autor de los renglones acusadores, ni lo que seguía favorecía a San Borja, puesto que las restricciones del Rey concernían las misiones y los salarios de los visitadores extirpadores. Por tanto, no era el juez de censos quien, en este caso, tenía interés en quitar estas hojas. En 1723 el defensor de la caja de censos se oponía una vez más, en nombre de las comunidades, a obedecer el mandamiento del Superior Gobierno, porque el rector no había presentado la memoria jurada de los caciques:

> «[...] *pero no constando quienes son los colegiales, ni de que repartimientos son*[5] ni al Padre Rector le es facultativo el cobrar ni al juez de la caja pagar ignorando los repartimientos de que lo deve hazer y fuera en gran detrimento y perjuicio de los demas repartimientos se pagase de su renta cuando no tenian hijos en el colegio [...] y para esta averiguacion es indispensable que el Padre Rector cumpla con la ordenanza y de memoria jurada de los caciques para que asi pueda yo saver a que repartimientos pertenece[*n*]». (ADC, *Colegio de Ciencias*: leg. 21, cuad. 9)

[5] Subrayado en el original.

No todos los defensores tenían esta actitud de firmeza con las órdenes del Superior Gobierno, a quien los jesuitas recurrían a menudo. Por lo visto, Thomas de Molina y Perales obra en nombre de los repartimientos perjudicados que piden justicia, declara necesitar una consulta de abogados y recusa de antemano a un tal Joseph de Bordejuela. Acusa al rector de haber cobrado tercios que no le correspondían, valiéndose de un despacho del Virrey para que la Caja Real «le pague con independencia del administrador de la dicha caja de comunidades».

Esta manera de pasar por encima de los funcionarios locales desde luego no podía ser del gusto del defensor de indios. Puede dar lugar a una doble interpretación: o los jesuitas, exasperados por los constantes retrasos, se dirigían directamente al Virrey, usando sus influencias, o lo hacían para evitar la justificación que tenían que dar al juez, de los hijos primogénitos de caciques que no eran tan numerosos como pretendían. Es verosímil que las dos valgan, y que el bien de los indios disimule, una vez más, los intereses del juez. En su defensa, Sebastián de Villa, al año siguiente, arguye de la provisión del virrey Alba de Liste que manda:

> «que se saque no de ramo particular, sino de toda la gruessa, y que sea lo primero, assi como de toda la gruessa se sacan las costas generales, para que desta suerte nunca falte la renta de cassiquitos ni su enseñanza». (ADC, *Colegio de Ciencias*: leg. 21, cuad. 9)

La cuestión de los repartimientos, introducida por la modificación del conde de Chinchón a las constituciones de Esquilache para reiniciar la fundación del colegio de San Borja, fue objeto de continuos problemas y litigios entre la Compañía y las cajas de censos. A petición de los jesuitas, el virrey Alba de Liste la reformó, en 1658 volviendo a las primeras disposiciones para sacar el estipendio de los dos mil ducados «de la gruesa de la renta de la caja de censos» (RAHC, 1951: 194) y no de los repartimientos que tenían colegiales. En realidad, estos cambios hacían que cada una de las partes se apoyara en la provisión que la aventajaba. En 1665 todavía se discutía en Lima a petición del protector de naturales y hubo necesidad de un auto del Real Acuerdo para confirmar que:

> «Habiendose conferido la matheria con la atencion que pide se rresolvio por todos los dichos señores que de aqui adelante se haga la paga para el sustento de los hijos de caciques en el dicho colegio del cercado en la forma que hasta oy a corrido y se a oserbado de la gruessa de los censos para que con esto se escusen dificultades y embarazos». (MP II: 529)

Es evidente que esta medida parecía injusta a las numerosas comunidades que no mandaban hijos de caciques al colegio. Pero por otra parte, la pertenencia de los colegiales a un repartimiento particular daba motivos a los jueces para no pagar, como en el ejemplo siguiente que data de 1656:

> «Vista [*la provisión del Conde de Chinchón*] por dicho juez dijo que la obedecia y obedecio la dicha provision con el respecto debido, en cuanto a su cumplimiento que no a lugar respecto de que no consta en los dichos censos que estan a cargo de dicho juez tener ninguno de los dichos indios hazienda ninguna de sus comunidades de donde puedan pagarlo que por la dicha provision se manda en quanto los de la provincia de Andaguaylas la grande que tiene posesiones en esta ciudad sobre que estan ympuestos sus censos y todos los demas censos de todas las demas provincias no se puede beneficiar si los encomenderos que lo fueron dellas si lo dejaron a los dichos indios para la satisfaccion de sus tasas respecto de aver mas de sesenta y setenta años que los dichos encomenderos dejaron censos a los dichos indios estas escrituras dellos se an ydo chancelando y volviendo a ymponer y abra ya quatro o cinco escrituras de las dichas por lo qual el dicho juez no puede cumplir con el tenor de la dicha provision hasta que el Exmº Sr Virrey destos reynos provea en esto lo que mas convenga». (ADC, *Colegio de Ciencias*: leg. 47, 25)

Se advierte, en este ejemplo, hasta qué punto la provisión del conde de Chinchón, quien, como ya se sabe, había vaciado las cajas de las comunidades, complicaba las cosas y facilitaba las triquiñuelas de los jueces de censos y de ciertos caciques que, según el mismo padre Madueño ocultaban a sus hijos «por no traherlos al colegio y gastar de los sensos» mientras que si fuese de todos sin distinción «sabiendo que la paga ha de ser forzosa acudieran con ellos al colegio». Las quejas de los jesuitas, apoyadas con cálculos de las rentas de las 43 comunidades de los obispados de Cuzco, Arequipa y Guamanga, movieron al virrey Alba de Liste a mandar otra provisión, más a su favor. Con este objeto el procurador general de la Compañía, Juan del Campo, había dirigido un memorial al Virrey pidiendo que se aplicasen a San Borja todos los censos que pertenecieran a los tres obispados «con prelacion a qualquier otro efecto» (AHRA: c. 38, f. 22). En realidad, solo los hijos de caciques del obispado de Cuzco acudían a San Borja.

En cuanto al colegio de Lima, donde también había litigios entre administradores y rectores, el Real Acuerdo de 1665, además de retomar y aclarar las primeras disposiciones para la admisión de los colegiales, quiso facilitar la cobranza de los rectores, reduciendo a dos, los fiscales que tenían que examinar las cuentas:

> «Declararon que del escripto que se presentare por el padre Rector que al presente es del dicho colegio y los que adelante fueren se den tan solamente del vista al señor fiscal de lo civil de esta Real Audiencia y al señor Protector general de los naturales sin ser necesario que ynforme el administrador general de la dicha caja de censos». (MP II: 531)

Pero felizmente hubo casos de ajustes de cuentas más sencillos. La libranza que la caja de censos de Lima otorgó al hermano Thomas de la Vega el 20 de septiembre de 1633 es un ejemplo de un funcionamiento relativamente bueno del sistema.

> «Declaramos que de los procedido de los censos dedicados para los de caciques del pueblo de Santiago del Cercado se deben dar y pagar por los señores oidor y fiscal y por el administrador a cuyo cargo estan las llaves y plata de la dicha caja al hermano Thomas de la Vega de la Compañia de Jesus procurador del colegio de caciques de Santiago del cercado 447 pesos 4 reales conforme la quenta y ajustamiento presentado por el dicho Hermano Thomas de la Vega, y lo que en razon dello certifica el dicho administrador de censo para el tercio que cumplio por fin de agosto pasado deste año y asi mismo 400 pesos mas a cuenta del tercio que se sigue que todo monta 847 pesos y cuatro reales». (BNP: ms. B 150)

El hermano presentó el libro del colegio y el administrador general de la caja de censos, Pedro de Iriarte, le dió en reales los 847 pesos y medio de a ocho reales que le correspondían, en presencia del oidor y del fiscal. La carta de pago que se lee en el reverso del folio lleva la firma del hermano Thomas y otras cuatro, lo que indica la importancia oficial del acto. El hermano cobraba con un retraso de un tercio, lo que es muy poco en comparación con otras libranzas que tardaron años. Vale mencionar que se trata de un finiquito: no queda huella de una posible discusión, lo que sí se rastrea repetidas veces en otras ocasiones, y en particular en Cuzco, donde la pelea fue continua. Al parecer, Lima fue —durante bastante tiempo— un ejemplo de buen funcionamiento. El conde de Chinchón, en su provisión, afirma que se debe ver «los autos que de la dicha fundación hubo y los del collegio del Cercado y a su imitacion [...]» (RAHC, 1957: 177). También el padre Joseph Velásquez nota en 1703 que el colegio del Cercado no tiene tantos problemas para cobrar lo que se le debe (ADC, *Colegio de Ciencias*: 23, doc. 39). Sin embargo, también el colegio del Príncipe conoció dificultades. En 1655 hubo «un expediente seguido en esta Real Audiencia sobre que se suspendiese la paga de la caxa de censos para la manutencion de los hijos de caciques de este colegio» (ANC, *Jesuitas del Perú*: vol. 410, cuad. 4, fol. 14). Dos años después, los caciques escribirían su ya citada carta de protesta (véase doc. 5 en anexo). En el Cuzco, Francisco de Madueño, rector de San Borja desde el mes de junio de 1656, se esforzó en poner orden en la contabilidad del colegio, que encontró con muchas deudas y en mal estado. Pagó, en 1656, los censos de seis años «que avía no pagavan [*sus*] antecesores». Ajustó las cuentas una primera vez el 23 de julio de 1657, o sea pasados tres tercios, y no obtuvo satisfacción, ya que una segunda vez pidió que se hiciera en marzo de 1658, por una notificación del escribano público, ante dos testigos al Dr. Don Juan Antonio de Senabria y Salas, abogado de la Real Audiencia de los Reyes y defensor general, abogado de los censos de los

indios. El escribano precisa que lo notificó en presencia del dicho abogado, que éste lo oyó y declaró haberlo oído delante de los testigos. Tantas precauciones revelan la determinación del rector a vencer los obstáculos, pero desde luego, no todos se mostraron tan firmes. Sus cuentas van desde el primero de agosto del año 1656 hasta el 31 de julio de 1658, tomando en cuenta el tercio adelantado. Son cuentas redondas en años y meses, sin el detalle de los días. Resultó de ello que la caja debía al colegio 2 027 pesos y dos reales, mientras que el colegio solo debía 588 pesos, siete tomines a la misma caja. Por tanto, el saldo era a favor del colegio.

La caja de censos no pagaba con regularidad a los rectores ni abonaba los réditos a la caja de comunidad por diversas razones: la primera, porque muchos censualistas no pagaban lo que debían a los indios; y la segunda porque, al igual que la caja de comunidad, algunos vecinos tenían sus intereses en ella como se ve en el caso siguiente: el 2 de septiembre de 1675 el corregidor Alonso Pérez de Guzmán Cavallero, en virtud de una orden del virrey conde de Castellar, por carta del 31 de julio del mismo año (la orden tardó, por tanto, más de un mes en ejecutarse), daba poder a Baltasar de Aspeitia para que en nombre del colegio San Francisco de Borja, cobrara 1 228 pesos de varias personas, entre las cuales el tesorero Don Francisco de Rosas y Don Diego de Esquivel y Saravia, vecino regidor de la ciudad «a razón de 160 pesos cada año de cinco que se cumplieron el 24 de mayo» (ADC, *Colegio de Ciencias*: paq. 1). Lo que parece relevante en este documento, en papel de sello tercero[6], es que el Virrey parece admitir que ni el juez de censos, ni el corregidor son capaces de obligar a los censualistas a pagar, y otorga al rector el poder de cobrar directamente el dinero, así como de poner pleito a los que no cumplieran, o sea, sustituir a las autoridades de la ciudad, demasiado corruptas. No era la primera vez que el rector del colegio recurría al Virrey para obtener satisfacción. Tampoco era poco usual que los jesuitas ganaran contra altos funcionarios. Pero bastaría este ejemplo para ilustrar los mecanismos de colusión y corrupción, la indolencia de la sociedad colonial en el siglo XVII, y para situar mejor la protesta de los vecinos del Cuzco, supuestamente en nombre del bien de los indios, contra un colegio de caciques que iba a introducir ajustamientos de cuentas y una supervisión ajena.

El juez de censos, como protector de los indios, muchas veces se negaba a pagar en nombre de las mismas comunidades, considerando que los gastos pedidos eran excesivos. Se limitaba a aplicar el decreto real que mandaba «que no haia excesos, ni menos se les dé de aquello que no necesitan, en detrimento de otras consignaciones» (ADC, *Colegio de Ciencias*: leg. 20: cuad. 66). También

[6] El papel en sello tercero se usaba en las causas criminales.

desconfiaba del número y calidad de los colegiales presentados, como en el litigio arriba citado, que opuso el rector Manuel de Pro al juez de censos de Lima en 1762. Lo mismo opuso el rector de San Borja al juez de censos de Cuzco y al fiscal protector general de naturales. Este último, en 1763, solo encontró cuatro hijos primogénitos de caciques, entre los 23 colegiales declarados.

El juez también se oponía porque el colegio debía réditos a la misma caja por estancias y casas compradas, y el ajuste de cuentas que quedaba por hacer era pretexto para no pagar lo que se le debía. De ahí los continuos rezagos que servían los intereses de los que administraban la caja de censos, pero también podían servir los de la Compañía que así capitalizaba los réditos y podía comprar más haciendas, siempre y cuando el alcance de lo que debía era superior a lo que le debía la caja —caso poco frecuente—. En realidad, la política de los jesuitas, sobre todo a partir de 1674, consistió más bien en redimir los censos en cuanto podían hacerlo.

> «Redimir las casas y haciendas de los censos con que estan gravadas [...] es el blanco a que se endereça todo el cuydado y solicitud de los superiores y procuradores intelligentes y celosos [...]». (ARSI, *Fondo Gesuitico*: 1452)

Es además lo que ejemplifica la *Razon que presenta a la Real Junta de Aplicciones de esta ciudad el Doctor Don Francisco Joseph de Maran* en 1776 (Macera, 1966: 366-368)[7].

De la calidad del rector, de su interés por la gestión de su colegio, dependía, por supuesto, la cobranza de los réditos y la buena marcha del plantel.

El documento que da fe del ajuste de cuentas del padre Madueño es particularmente interesante al respecto, puesto que el rector pide dos años de los alimentos de once colegiales de diferentes repartimientos, dando sus nombres, tiempo de estancia y filiación, aunque sin precisar si son primogénitos ni las fechas de su estancia. Al mismo tiempo, el contador hace una recapitulación de las cuentas del colegio con la caja de censos desde 1635. Se ve entonces que San Borja debía réditos que correspondían a un principal de 11 759 pesos y tres gramos, perteneciente a tres comunidades de la provincia de Cotabambas —dos del corregimiento de Abancay, y una de Parinacochas—. Al parecer se trata de la hacienda de Rumarao. Se habían pagado estos réditos muy de vez en cuando. El detalle revela efectivamente que los rectores no pagaban con toda regularidad. Entre 1651 y 1656 se acumularon los réditos de la estancia hasta 1 700 pesos y dos tomines. En cuanto a la casa comprada en 1644, los réditos corrieron también durante cinco años entre 1650 y 1655, periodo de mala gestión del

[7] En adelante : «la *Razón* [...]»

colegio. (ADC, *Colegio de Ciencias*: leg. 47, paq. 8). En 1684 otro ajuste de cuentas revela que no se había hecho desde 1663, o sea 20 años y cinco meses. El detalle de estas cuentas muestra que San Borja había adquirido entre tanto otros bienes y que el principal entonces se cifraba en 18 812 pesos en seis escrituras, o sea 7 053 pesos más que en 1658 (ADC, *Colegio de Ciencias*: leg. 47, paq. 8). Pero en este caso, lo que debía la caja al colegio excedía con mucho su deuda, lo que permitió redimir una buena parte de los censos. Otro ejemplo de buena administración es la del padre Espinosa que, en 1690, dejó 6 000 pesos en plata a su sucesor para ponerlos a censo. Así aseguraba al colegio de San Borja una renta adicional de 300 pesos anuales (ARSI, *Peru*: 5).

Obviamente las relaciones de la caja de censos con los rectores no siempre fueron fáciles. Algunos de ellos simplemente se descuidaron de pagar lo debido y de cobrar lo que les pertenecía. Otros al contrario se mostraron determinados y eficientes en su gestión.

Francisco de Madueño fue uno de estos últimos. Cuando ajustó las cuentas de San Borja, denunció la colusión de los tres tenedores de llaves, viendo en ello la causa del número reducido de los colegiales:

> «Y porque los corregidores curas y caciques tienen algun interés en los dichos censos ympiden y envarazan el que vengan al colegio los tales hijos de caciques no obstante la pena de 500 pesos de oro que el señor Conde de Chinchon les puso y por esta causa no se a acudido con la cantidad señalada para el dicho sustento». (ADC, *Colegio de Ciencias*: leg. 47, paq. 8)

Las dificultades se repitieron a lo largo del tiempo, a pesar de que no hubiera mucha vigilancia puesto que la ley «se acataba pero no se cumplía» en un consenso general. En 1682, el padre Mexía de la Ossa propone al Virrey que los rectores puedan cobrar directamente de los oficiales reales las sumas debidas, de los censos que tienen los indios sobre la Real Hacienda:

> «Y asi deve mandar que los officiales Reales del Cuzco paguen al rector que es o que fuere la misma cantidad que enteran al juez de censos por los tercios de san Juan y Navidad de cada año, lo qual es tambien de la gruesa de los censos que entran en su poder y a donde estan librados los dichos dos mil ducados». (AGI, *Lima*: 82)

Solución que no fue adoptada. Sin embargo, con la llegada de los Borbones, las inspecciones se multiplicaron para apremiar a los administradores de las cajas de censos, por una parte, y a los rectores, por otra. Los documentos que revelan las tensiones más fuertes son los que se redactaron en acusación o defensa de los jesuitas del colegio de San Borja, a partir de 1723. El rector Sebastián de Villa, no vacila en afirmar que:

> «el corregidor actual de esta ciudad del Cuzco D. Francisco Olivares de Figueroa de la orden de Santiago dice con juramento que los jueces de censos son unos *ladrones*[8] y que les cuesta a los indios el cobrar sus censos un peso por otro». (ADC, *Colegio de Ciencias*: leg. 21, cuad. 9-10)

Establece su defensa en forma de diecisiete preguntas para rebatir las acusaciones de don Juan Toledo. Este era abogado de la Real Audiencia, y se había educado en los colegios de San Borja, de San Bernardo y en Lima en San Martín, por lo que recibe el título de «enemigo doméstico» en el violento alegato del rector. Las diecisiete preguntas enfatizan la apología de la Compañía pero evitan dar nombres y precisiones sobre los caciques del colegio, lo que pedía el juez:

> «que el dicho padre rector exuma memoria jurada de los veinte colegiales hijos de caciques y segundas que deve mantener y que exprese de que repartimientos son y el tiempo que a que mantiene a cada uno». (ADC, *Colegio de Ciencias*: leg. 21, cuad. 9-10)

El rector presenta una declaración del escribano que retoma todos sus argumentos y afirma que estando él en la caja de censos, el padre le enseñó un libro encuadernado «en badana colorada [...] de Provisiones en favor del colexio de samborxa» donde estaba escrita la reforma. Afirma también que el rector le presentó los veinte colegiales con sus uniformes bandas y armas (ADC, *Colegio de Ciencias*: leg. 21, cuad. 9). Ciertos pasajes del documento parecen copiados del alegato del rector, de fecha anterior, y la pregunta que suscita es: ¿por qué no haber presentado el libro ante el juez de censos que lo pedía? En este litigio, cada uno pedía al otro que mostrara su libro: Sebastián de Villa, el de cuentas y recibos de los censos; el juez, el libro de entradas de los colegiales con la justificación de su legitimidad. Cuando el juez muestra la lista de los censualistas que deben dinero a la caja de censos —en total 71 582 pesos seis reales—, aparece una vez más que los que no pagaban sus réditos eran, en su mayor parte, vecinos y licenciados, todos «gente decente». El padre Villa objeta que el juez ha manifestado lo que se debía a la caja, pero no lo que se había recibido. Obtiene testimonios a favor de San Borja del maestre escuela, del tesorero de la catedral y del corregidor de Parinacochas. El juez arguye que su predecesor huyó del Cuzco sin dejar cuentas, y él mismo se ausenta, a su vez, para dilatar las respuestas dejando asesores «que se escusan, el primero retirandose y el segundo negandose, todos por razones que miran a dependencia que tienen con Don Juan de Toledo», según Sebastián de Villa, quien ataca en justicia a don Miguel de la Torre. El juez nombrado en sustitución declara que si la caja ha recibido varias porciones, en las cuales está situado el alimento de los alumnos de San Borja «deve ser el dicho juez

[8] Subrayado en el texto.

[*don Miguel de la Torre*] ejecutado en sus propios bienes» pero que si no los ha recibido, será la Caja Real la que pagará. Rechaza además la multa que pedía el rector. Este dictamen hace caso omiso de la provisión del virrey Alba de Liste, como lo hacían los otros jueces de la caja del Cuzco.

Semejante litigio refleja bien la corrupción de los altos funcionarios: maniobras dilatorias, documentos sustraídos, desaparición del juez —el anterior se había fugado con la caja—, solidaridad de los jueces entre sí, así como el uso de la retórica que hacían las dos partes para dilatar y no presentar los documentos reclamados.

En 1762, con pretexto de acabar con posibles corrupciones, por decreto del virrey Amat se separaron los oficios de juez de censos y protector de indios, lo que tuvo por consecuencia inmediata complicar las gestiones y retrasar aún más el ajuste de cuentas. Como el rector de San Borja recurrió al Virrey para ser pagado, éste mandó una indagación y el juez le contestó lo siguiente:

> «El no haver proseguido con esta satisfaccion ha sido en virtud de provision de esse superior gobierno en que nos advierte V E haver nombrado por Juez de censos a don Gabriel de Ugarte y nos ordena que la caxa donde han de atesorarse los caudales pertenecientes a las comunidades de indios se coloque en el aposento, o fuerte donde estan las del real tesoro con otros documentos concernientes al assumpto y nos manda V E al mismo tiempo en ella que *en adelante pongamos en dicha caja de censos todos los réditos correspondientes a sus principales cituados sobre la real Hacienda los mismos que hasta aqui ha percibido el colegio de San Francisco de Borja para alimentos de los hijos de caciques que en el se educan*[9] por cuyo motivo se le ha negado al referido rector actual la satisfaccion [...]» (ADC, *Colegio de Ciencias*: leg. 74, 1618-1734).

Se nota que el hecho de trasladar la caja de censos y comunidad a la sala del tesoro de la Real Hacienda podía acabar con las malversaciones de los jueces de censos, pero también facilitaba los empréstitos de la Corona y no ponía a los indios al abrigo de los oficiales reales. El virrey Amat puso celo en averiguar y pedir justificación de las cuentas de los colegios de caciques, tanto en Lima como en el Cuzco. Ese mismo año de 1762, también en Lima, el oidor nombrado protector pedía cuentas al rector Manuel de Pro, exigiéndole precisar quiénes eran sus colegiales y cuánto tiempo se habían quedado para llegar a la evidencia de que solo tres hijos de caciques se habían quedado respectivamente 75, 276 y 294 días entre 1760 y 1761, o sea un total de 645 días, mientras que el rector pedía los gastos de 2 920 días. El protector también fue en persona a visitar el colegio: «haviendo ido yo al dicho colegio porque el Padre Rector me ynstruyese

[9] Subrayado en el original.

[...] no había en el referido colegio algun colegial» (BNP: ms. c1167, fol. 60). Tales abusos motivaron un auto del Virrey en 1763 que ordenaba la inspección varias veces al año de los colegios:

> «a examinar y averiguar la existencia de dichos caciques y si se les educaba mantenía y vestía decentemente y si se les asistía en sus curaciones». (AGN, *Temporalidades; Colegios*: leg. 171)

En 1764 el fiscal protector general comunica al Virrey el resultado de su encuesta en Cuzco, y dice lo siguiente:

> «sobre el asumpto de ser solamente hijos de caciques quatro de los veinte y tres que en esta conformidad se mantienen y gozan vecas en el colegio de San Francisco de Borja de la ciudad del Cuzco; parece se hace preciso oir a su Rector a fin de que instruya de los motibos que aya avido para ampliarse a otros que no son de la de los dichos caciques la recepcion en el referido colegio: por lo que siendo Vuestra Excelencia servido, podra mandar que el R. P. Rector informe en quanto a esto, y que con el que hiciese corra la vista, para pedir lo conveniente [...]». (ADC, *Colegio de Ciencias*: leg. 20, cuad. 66)

Conforme iba avanzando el siglo, la administración estrechaba su presión con exigencias y visitas. Los jesuitas se justificaban tanto en Lima como en Cuzco, diciendo que el colegio acogía a muchos niños pobres «a sombra y espensas de los caciques» (BNP: ms. c1167). A partir de este momento, los gastos anuales del colegio de Lima no pasaron de 600 pesos, lo que corresponde efectivamente a tres colegiales legítimos. Un documento posterior evidencia la enorme diferencia que va de esta fecha a unas décadas atrás. En su litigio con la caja un rector explica que «segun parece de las razones que existen en la caxa con aseverencia de no constar en ellas el numero de caciques a que correspondian dichas contribuciones» los jesuitas percibieron en 1715, 1 688 pesos; en 1716: 1 500; en 1717: 1 253; en 1718: 1 275; en 1719: 1 293; en 1720: 1 241 y en 1727: 1 366 (ANC, *Fondos varios*: vol. 63).

4. Otros recursos

Desde 1636, los colegios recibían los 90 pesos de los pupilos y ventajas en especie de los padres de los colegiales, como se aprecia en la «memoria de lo que ha de hacer el Padre Domingo». Lo que debía hacer el padre era, entre otras cosas, lo siguiente:

> «cobrar de don Francisco Amao dos fanegas de sal para la estancia y cassa de quenta atrasada, de don Juan Atoc 10 pesos de quenta atrasada, mas en

> harinas cobrar al dicho don Juan un año y mas segun lo que pareciere en su quenta». (ADC, *Colegio de Ciencias*: leg. 47, paq. 8)

No especifica en estos dos casos si es para alimentos de sus hijos o por otra razón, pero a don Rodrigo Valle se le debe reclamar doce costales «en quenta de enviar harina por el año de los alimentos de Fernandillo».

Por otra parte, un documento acusa a los jesuitas de cobrar dinero también de los caciques en Cuzco. El obispo Manuel de Mollinedo escribe en 1682 que son muy raros los que vienen a dicho colegio por tener más conveniencia de aprender en sus propios pueblos que en él, «donde pagan considerablemente esta enseñanza, no deviendo [...]». Insiste más adelante:

> «no hubieran nuestros virreyes señaladoles dichas rentas a aver tenido noticia de que dichos indios pagaran de su casa el sustento y enseñanza a dichos Padres». (AGI, *Lima*: 82)

Se debe situar esta carta dentro de una violenta polémica entre el obispo y la Compañía, la cual pedía entonces la doctrina de San Sebastián. Es posible que el obispo confundiera los hijos de caciques que no eran primogénitos o hijos de familias nobles que no eran caciques, con los que lícitamente podían pretender el título de colegial. Pero también lo hacían los jesuitas a la hora de cobrar de las cajas de censos, como se ha visto, y es muy posible que las dificultades que tenían con dichas cajas fueran pretexto para pedir la participación de las familias.

5. Los bienes de los colegios de caciques

Los alimentos de los caciques no eran el único ni el más importante recurso del colegio del Cuzco, sino que a partir de 1635, adquirió bienes como tierras, molinos, haciendas, casas, etc. La carta anual de 1627-1628 menciona la hacienda de Guaraypata, sin que se pueda discernir si pertenece a la casa del Cuzco o a San Borja. Aparece tanto en las cuentas de uno como de otro en 1764, lo que permite pensar que una parte, el alfalfar, o pasó del colegio grande al de San Borja, o se había comprado independientemente. El cultivo de la alfalfa era particularmente rentable porque una fanegada de este producto valía 300 pesos a principios del siglo XVII (Vergara Ormeño, 1995: 25) y los jesuitas solían comprar o acaparar las tierras fronterizas a sus haciendas (Vergara Ormeño, 1995: 37). También, como se ha visto, en 1636 se esperaba «descanso» de las haciendas por los pleitos que se iban acabando.

Según Francisco de Madueño, en 1657 San Borja poseía el molino en Chinchaypuquio —que antiguamente fue de Domingo Ros— y la estancia de Rumarao que:

> «A 4 leguas de esta ciudad [...] acude al colegio con la carne, leña, quessos, chuño, papas, yocas, y otras legumbres y en ella halle quando entre a cuidar desta cassa 7 mulas, y oy ay 18 mulas con todo su recaudo. Mas halle 500 cabeças entre ovejas, carneros y corderos y oy ay arriba de 800 cabeças- entre bacas y ternerones, bueyes y demas ganado bacuno halle 250 cabeças y a 16 de julio de este presente año en que hize la tierra se contaron 234 bacas, novillos y bueyes, y 64 terneras que se señalaron que hazen 298 cabeças, sin 20 novillos que bendi». (ADC, *Colegio de Ciencias*: leg. 47, cuad.1)

En el espacio de trece meses que estuvo este rector, el caudal de la hacienda había crecido considerablemente, así como el número de indios que trabajaban en ella. Palmariamente tal hacienda suponía unos pingües ingresos, ya que se vendía el excedente de los productos.

El inventario que se hizo después de la expulsión de los jesuitas describe también una hacienda bastante rica, aunque con otra distribución:

> «[*con*] casas principales y capillas con sus lienzos y bultos adornados y vestidos, herramientas, cinco arados de labrar y seis yugos con un rastra, costales, cinco burros y un macho de carga, 174 cabezas de ganado mayor, 1435 ovejas de vientre y setenta y cinco carneros, treinta y cinco puercos, cuarenta y tres fanegas de maíz, más doce destinadas a bastimento de yanaconas y demás operarios, sementeras, 136 borregos de pasto, sin las puertas cerraduras, etc.». (ANC*, Jesuitas del Perú*: vol. 347)

Además quedan once yanaconas* a los que se debe un salario total de cincuenta y ocho pesos, cinco reales (ANC*, Jesuitas del Perú*: vol. 347). Menos ganado mayor y más ovejas que en 1657, y menos indios, la hacienda parece haber perdido un poco de su importancia.

Pablo Macera da los nombres de los bienes rústicos del colegio cuzqueño, que considera sujetos a un régimen especial dentro de la economía de los jesuitas. Se trata de Cocha y Araguani [¿Asaguana?], de las tierras del camino de Pisac, de Guayaypata, de Sotacucho, Rumarunu [Rumarao] y Guampampa [¿Guanaypampa?] (Macera, 1966: 10). Efectivamente estas haciendas no aparecen entre las que menciona el virrey Amat en su *Memoria*:

> «respecto de que estas fincas pertenecian á los Yndios Caciques que se educaban en San Borja, y de las diez haciendas que fueron secuestradas ninguna se vendió entonces». (Amat, 1947: 141)

Sin embargo, el rector Rioseco en 1767, declara «que dicho collegio de San Borja no tiene gravamen ni pension alguna de censo ni de dita por pagar» y que sus bienes son:

- «el obraje de Pichuichuro
- la hacienda de Ayupaya
- Guayllapata, arrendada a Carlos Candia
- Cocha y Azaguana, haciendas arrendadas
- Guayapata, arrendada: parece que se repite con ortografia distinta; el padre Rioseco era ya un anciano y estaba enfermo cuando entraron los oficiales (ADC, *Colegio de Ciencias*: leg. 9, cuad. 15)
- más el alfalfar de Guayapata
- la hacienda de Rumarau
- una casa a censo
- 10 tiendecitas de arrendamiento sin pensión
- 1 casa de arrendamiento» (ANC, *Jesuitas del Perú*: vol. 347)

Esta lista parece incompleta. No ha sido posible identificar la hacienda de Ayupaya, que no aparece en ninguno de los documentos estudiados, y por otra parte es extraño que no mencione Guaraypata, comprada en 1750. El Colegio grande también poseía una hacienda del mismo nombre por donación de Antonio Torres Mendoza en 1591 para su fundación (ARSI, *Fondo Gesuitico*: 1407). Era entonces «la mejor y más segura hacienda que tiene el dicho colegio para su sustento» y rentaba 7 000 pesos al año. No ha sido posible tampoco aclarar cuándo compró el colegio de caciques la hacienda de Guayapata por 6 100 pesos.

En la *Razón…* que, el rector Francisco Joseph de Marán presentó a la Real Junta de Aplicaciones, éste dio cuenta de los bienes de San Borja. Declaró que hacían el «fondo de este colegio», y que eran los mismos que dejaron los padres expatriados «según la indagacion prolija que se ha hecho en consecuencia de no haber encontrado libro alguno por el que se notase razon que diese la menor luz de estos proventos» (Macera, 1966: 368). A los bienes enumerados se añadían cantidades de dinero en la caja de censos.

El canónigo transcribe algunos errores, como por ejemplo, que los jesuitas alquilaron la primera casa del colegio, y a veces no da todas las precisiones, pero con todo, es interesante examinar la enumeración que hace de los bienes de San Borja. Difiere poco de la lista que dio el padre Rioseco nueve años antes, pero ya no figura el obraje de Pichuichuro que dicho padre nombraba primero, y representaba un ingreso enorme para el colegio. Como entraba también en la contabilidad del colegio grande, competía con *Temporalidades*. Al parecer todos los bienes del colegio habían disminuido de valor, ya que, según el rector, por ejemplo el conjunto de las haciendas de Cocha, Azaguana y El Molino:

> «se arrienda en ciento setenta y cinco pesos porque el uso la ha esquilmado, y ha quedado en Peñolería y cascajo y ve aquí el motivo de no haber sujetos que la apetescan [...]». (Macera, 1966: 366-367)

Tal ejemplo pone de realce la calidad de la administración de los jesuitas, que durante décadas sacaron fruto de las mismas tierras, un fruto que se debía, además de su competencia de administradores, en gran parte al trabajo de sus numerosos esclavos: 5 224 en total según la *Memoria de gobierno* del virrey Amat (cuadro 1).

Cuadro 1 – Propiedades del colegio de San Borja en 1776 (según el rector Marán y completados por documentos ADC, *Colegio de ciencias*, leg. 10-11)

Hacienda	Comprada en	Precio	Censo	Arrendada	Redimida
Rumarau	1635	3500	3500		1684
Alfalfar de Guaraypata	1750	3000	2100+500	300	1757
El Molino	¿1636?	Donación		300	
Guayllapata	¿?	6100	2100		1759
Asaguana	1669	4000	1000+1000		1674 - 1675
Guanaycalla	1674	300	No	35	
Cocha	1684	8466	No		
Casita	1715	700	No	35	
Sotacucho	1715	500	No	4	
Lirpuypaccha	1740 y 1748	4521p 6r	3400		1749
Guanaypampa	1764	350	No	45	

Se observa en este cuadro que, si bien al principio el colegio compró Rumarau totalmente a censo, pronto disminuyeron las cantidades impuestas, y a partir de 1674, ya casi todo se compró al contado, exceptuando unas tierras en Lirpuypaccha, cuyo principal se redimió a los pocos meses. Además se nota que a partir de 1759 no queda censo ninguno. También llama la atención que gran parte de los censos contraídos por los jesuitas eran a favor del monasterio de Santa Clara.

Dentro de sus tareas administrativas, el rector del colegio, también tenía que recaudar los tributos de los yanaconas de las haciendas, como consta en los recibos que pone de manifiesto el inventario de *Temporalidades* del 10 de septiembre de 1767 (ADC, *Colegio de ciencias*: leg. 9, cuad. 7). Los remitía al corregidor, pero también podía remitirlos al cacique, como lo atestigua otro documento de 1721, firmado por don Lázaro Chachón. Establece lo que deben pagar los cuatro indios de la hacienda de Asaguana para el tercio de San Juan, que son seis pesos un real «con sus especies» cada uno, los cuales el cacique dice haber recibido, así como 22 pesos cuatro reales «por los barbechos que se hicieron por mi quenta en Asaguana y Cocha».

La gestión del colegio se hacía normalmente en total independencia. El hermano donado Ignacio Ravanal escribe en 1735:

> «Está exempto este colegio como los demas de colegiales seglares que estan a nuestro Cargo de toda contribución para nuestros Colegios Misiones Provincia y particulares de ella ni puede su Rector gastar los Bienes o dinero alguno de dicho colegio en las cosas dichas sin licencia de nuestro Padre General el qual nunca la concede». (AHRA: c38, fol. 66V)

En cuanto al colegio del Príncipe, por estar incorporado a la casa del Cercado, no es objeto, casi nunca, de una contabilidad aparte. Al parecer, durante mucho tiempo no tuvo propiedades. Todavía en 1710 el provincial declaraba que el colegio no tenía otros recursos que lo que «daba el Rey» y concluía que no tenía ninguna hacienda[10]. Sin embargo, en 1713, en el catálogo trienal, aparecen los únicos datos que se refieren a un bien propio rentable: «8 colegiales, tiene una renta libre de 27 462», su finca es un ingenio de azúcar «en que labra en cada año 9 000 arrobas con 274 esclavos» (ARSI, *Peru*: 6). No se repite esta información en los años siguientes.

6. Los situados*

Además de las haciendas, el colegio cuzqueño tenía ingresos de diferentes formas: censos a su favor, dinero prestado a particulares y a la Real Hacienda, tierras arrendadas, participación en un obraje, etc. Sin contar lo que pagaban los pupilos al colegio.

La preocupación de los rectores de San Borja era no empeñar el colegio. Así en 1664 el rector Pablo Flores escribe: «ase aumentado la renta de este colegio desde que se hizo el ultimo catalogo hasta este en 1 252 pesos, puede sustentar los sujetos sin empeño», pero dos años más tarde declara que se ha empeñado el colegio en [para] estos 6 años 9 meses y medio en 30 pesos. En 1672: «se a desempeñado. Puede sustentar los sujetos sin nuevo empeño» (ARSI, *Peru*: 19). ¿Cómo explicar estos empeños cuando San Borja se beneficiaba de los ingresos de varias haciendas? Tal vez porque en aquellas fechas la caja de censos no pagaba ningún rédito ni las pensiones de los colegiales, pero tampoco pagaban los jesuitas lo que debían a la caja. En 1664 el rector declara 4 292 pesos de renta libres. En 1678 San Borja tenía 11 518 pesos situados en cinco escrituras, tres de préstamos a particulares y dos por la adquisición del ingenio de Tomabamba y el de Caxqueque, lo que suponía 5 759 pesos de réditos cada año (ADC, *Colegio de Ciencias*: leg. 74, 1618, 1834). Otra escritura de 1697 establece un censo a favor de San Borja de un principal de 1 000 pesos sobre unas casas y ranchería que se vendieron en septiembre del mismo año (ADC, *Colegio de Ciencias*: leg. 19, cuad. 35).



[10] «*Nulo habet proventus*» (ARSI, *Peru*: 5).

En cuanto al principal impuesto sobre la Real Hacienda, parece ser una suma prestada, por ser fija, y no depender del cálculo del número de colegiales, como lo atestigua un documento en que Manuel de Laya protesta, en 1762, y obtiene del fiscal de la Real Audiencia que se siga pagando al colegio «la cantidad de 648 pesos 4 reales que esta asignada por razon de reditos del principal ympuesto sobre la Real Hacienda» (ADC, *Colegio de Ciencias*: leg. 20, cuad. 65). El litigio había suscitado varias idas y vueltas entre fiscales y jueces de censos, entre Cuzco y Lima. En 1762, San Borja arrienda su hacienda del Alfalfar en 300 pesos al año y con el contrato firmado de las dos partes, tenemos otro documento interesante. Se trata de una hacienda pequeña con casa, oratorio y corredor y al parecer abandonada, puesto que solo quedan «coles viejas y lo demás árido». Los trescientos pesos se han de pagar en tres etapas y el contrato, una vez aceptado por el visitador será para nueve años (ADC, *Colegio de Ciencias*: leg. 47, paq. 1).

También San Borja era arrendatario de tierras como fue el caso en 1673 por las de Guanaypampa, pertenecientes a doña Mariana de Villavicencio, que Baltasar de Azpeitia arrendó por 20 pesos (ADC, *Colegio de Ciencias*: leg. 47, paq. 8), y se compró posteriormente por 350 pesos. Por fin parece digno de recordar que San Borja aparece en las cuentas del colegio de la Compañía de Cuzco de 1763 a 1766, por la participación que tenía en el obraje de Pichuichuro en el *Cargo general de toda la ropa que se recibe en este collegio de San Borja…* Entre agosto de 1763 y enero de 1766, recibió el colegio 237 276 varas de ropa traídas en «piaras» o «medias». De vez en cuando se precisa que eran de «pañetes», «pañete azul» o ropa surtida (ADC, *Colegio de ciencias*: leg. 9, cuad. 6).

En pocas palabras, los rectores de San Borja eran a la vez censualistas y censuatarios, arrendaban y eran arrendatarios, vendían y compraban, según el interés que tenían en ello, y la variedad de sus inversiones se debe a sus dotes de excelentes gestores.

De forma que las cuentas con la caja de censos eran complicadísimas: por un lado la caja debía al colegio los alimentos de los colegiales, mantenimiento de los maestros y otros gastos necesarios, y por otro, los réditos de los censos impuestos en principales prestados por el colegio a las comunidades o indios particulares. Por su parte, el colegio debía a la caja réditos de los principales impuestos sobre las casas, huertas y haciendas compradas a comunidades o indios particulares. Pero conforme avanza el tiempo la Compañía parece haber privilegiado las compras al contado y a monasterios o españoles. Finalmente, en 1767, San Borja había logrado la garantía de cobrar una suma fija de la caja de censos de un importe de 1682 pesos seis reales sobre un principal de 33 655 pesos prestado a las Cajas Reales (Amat, 1947: 126). En realidad, ya en 1746 el rector Félix de Silva mencionaba esta garantía:

> «y de lo que le ha quedado lo mejor y mas bien parado es el tercio que por cuenta de la caja de censos le paga a este colegio la caxa real de esta misma ciudad del Cuzco». (ADC, *Colegio de ciencias*: leg. 19, cuad. 59)

Pero es para quejarse de que «ahora los señores oficiales reales dificultan para pagar como siempre han pagado sin decreto de Vuestra excelencia». Según Pablo Macera, la garantía ofrecida por el Estado español eran los tributos de repartimientos cuzqueños (Macera, 1966: 340). Otras cuentas que no se destinaban a la caja, revelan, como en el ejemplo siguiente, que la economía del colegio se basaba en los productos de las haciendas que se consumían y se vendían, así como de los que los padres de los colegiales daban al colegio en forma de pago. En 1666, en la *Memoria de lo que a de hacer el Padre Domingo* de San Borja se echa de ver la complejidad de las cuentas del colegio y ciertos aspectos de la personalidad del religioso que escribe —cuyo nombre se ignora—. Además de reclamar especies a unos padres de colegiales como se ha visto arriba, tendrá que hacer otra gestión que supone, como con don Rodrigo Valle, arreglos complicados entre el rector, el padre del colegial y un tercero «a de dar 13 pesos por lo que se gasto en las tierras de Diego Enriquez», o por los alimentos del hijo de Diego de Salcedo que necesitan:

> «instar al B. Thomas de Sepeda por los 50 pesos que me a de hacer su padre merced de cobrar de Diego de Salcedo por lo que deve de alimentos de su hijo». (ADC, *Colegio de Ciencias*: leg. 47, paq. 8)

Tantos rodeos solo se explican por una relación particular entre los interesados cuya historia se nos escapa. Además cabe preguntarse si se trata aquí de un colegial español o indio. El hecho de que pague por los estudios de su hijo podría inclinar a pensar que se tratase de uno de los colegiales que no eran de censo o de los numerosos pupilos y en este caso podían ser españoles lo mismo que indios. De este documento también se deduce que el colegio cultivaba papas, chuños, ocopas, cebollas, maíz, trigo, ají. En cambio, compraba leña en gran cantidad, camarones cuando estaban baratos para todo el año, y sebones: «El Hermano Procurador tiene dos sebones, pedir el uno para manteca [*de*] la cuaresma y pagarle lo que ubiere gastado en sebarlo y reservar el otro para la fiesta de San Borja» y también otros para criar: «de don Alonso el [*curaca*] de corca comprar dos sebones grandecillos y que el mayordomo con las papas menudas y rebusco los baya criando» (ADC, *Colegio de Ciencias*: leg. 47, paq. 8).

Con esta gestión del colegio, de sus huertas y haciendas, poco quedaba por gastar para el mantenimiento de los colegiales. También había arreglos para los gastos de reparaciones y conservación de las casas, como el que se hizo con un particular que necesitaba dinero para «coser el horno de cal», se comprometió a devolver los setenta pesos prestados y a pagar la cal, sacando el agua para el colegio de San Borja (ADC, *Colegio de ciencias*: leg. 21, cuad. 4).

Otro aporte interesante de la *Memoria...* es la relación particular que revela entre el jesuita que escribe y el protector de indios, don Pedro Sicero de Villalobos a quien ha prestado muebles. Manifiesta un interés particular en tener una copia del margesí* que dejará el protector a su sucesor. También menciona una cesión que hizo: «mas avisar a D. Diego Lendiniz Albarracin que por nueva cession de D. Pedro Cisero de Villalobos tengo también cedidos en su merced». En esta *Memoria...* que supone tratos entre los dos hombres no hay rastro de cuentas con la caja de censos y no las hubo hasta 1684.

7. Las casas

La casa del Cercado era de la Compañía desde el principio y no varió de lugar hasta la expulsión en 1767. En cambio, la casa de San Borja en el Cuzco fue objeto de compras y ventas. La primera casa del Cuzco fue la que se compró cerca de la iglesia catedral en 1621, creando las consabidas dificultades con el cabildo. Ya en 1618 los jesuitas habían pedido un censo de 3 500 pesos a favor del monasterio de Santa Clara para la compra que se efectuaría, en realidad, tres años más tarde (ADC, *Colegio de ciencias*: leg. 11). En 1644 el plantel de los caciques se trasladó de esta primera casa a la de las Sierpes, situada en «la plazuela de Santa Clara la viexa», que es ahora de las Nazarenas, donde estuvo hasta 1671. Juan de Oré la había comprado por 13 000 pesos, de los que 9 739 pesos un tomín y once gramos cargados a censo con réditos de un 5 %, repartidos entre los indios de Cotabambas y Omasuyos, los de Tambobamba y Chacaro, los de Guanaycotas y el monasterio de Santa Catalina (ADC, *Colegio de Ciencias*: leg. 16, paq. 21). En 1650, la casa sufrió los daños del terremoto que fueron estimados, de manera algo exagerada, en 30 000 pesos, suma que excedía con creces el precio de compra (Amado, 2003: 221). Las cuentas del padre Madueño revelan una primera rebaja del principal de 9 739 pesos a 8 259 (ADC, *Colegio de Ciencias*: leg. 47). En otra escritura consta que el rector Jacinto de Arrue había pedido en 1661 otra rebaja del censo que los indios tenían en la casa por dichos daños:

> «Aviendose echo informacion con testigos y vista de ojos [...] tasaron dichos daños los alarifes en doze mill pesos y en el tiempo de los mesmos tenblores tasaron las justicias estos daños en mas cantidad como consta de la vista de ojos que esta en el oficio de cavildo de esta ciudad, los quales doze mill pesos se an prorratado entre los censos de los indios y otro que dicho colegio tenia de Santa Catalina de cantidad de 1 480 pesos, y aviendose revajado a los indios por sentencia en fabor de dicho colegio 5 259 pesos me parecio con parecer de los padres consultores que de un censo que el Padre Juan de Vitoria impuso sobre dichas casas de cantidad

de 2 000 pesos para que lo que rentaren se repartiese entre pobres vergonzantes le debia rebajar como albacea que soy [...]». (ADC, *Colegio de ciencias*: leg. 47, paq. 8)

Pero al parecer, el juez visitador Ayucildegui vino a poner orden en las cuentas de la caja de censos, formando un libro nuevo. Cuando, durante la visita del juez, se ajustaron las cuentas de San Borja con la caja de censos de Cuzco en 1684, cosa que no se había hecho desde 1663, se calculó que por el sustento de veinte colegiales, la caja debería la cantidad de 56 145 pesos, 6 reales, sobre la base de los 2 000 ducados de a once reales asentados por el virrey conde de Chinchón. Por su parte, el colegio debía los réditos de la casa de las Sierpes que fueron rebajados en 1661, de manera que se reducían a 261 pesos cinco reales cada año.

«Hechos todos los cargos datas y desquentos pertenecientes a estas materias alcanssa el dicho colegio de San Francisco de Borja a la dicha caxa de censsos de ultimo rresto y alcanse liquido hasta dicho dia fin de diziembre de mil y seiscientos y ochenta y tres en doce mil trescientos y quarenta y siete pesos un real y medio corrientes de a ocho» (ADC, *Colegio de Ciencias*: leg. 47, paq. 8).

¿Cómo pasaron de 56 145 pesos a 12 347 pesos, un real y medio? Sabemos por otro documento (Macera, 1966: 367) que el juez visitador sacó a remate las tierras de Cocha por 8 466 pesos 4 reales y «se le aplicaron al colegio por la misma cantidad por otros tantos que tenía vencidos en aquella caja», lo que significa que San Borja adquirió entonces estas tierras al contado, pagando con los réditos que le debía la caja de censos. También en este ajustamiento de cuentas el colegio redimió los censos y el principal que quedaba de 5 229 pesos. Sin embargo, la suma de estos réditos y compras no alcanzaba los 43 798 pesos de diferencia entre lo que la caja debía teóricamente al colegio y lo que este recibió. Aún sumando todos los réditos al 5 % y en plazos extremos, puesto que faltan datos para establecer una cuenta precisa, el resultado dista mucho de los 43 798. De forma que en esta diferencia debió de contar también una baja bastante importante del número de colegiales declarados, quedando solo los que la ley autorizaba a beneficiarse de los censos de sus repartimientos:

«[…] por cuya quenta durante el tiempo de esta visita ha pagado el dicho señor visitador al dicho rreverendo padre rrector Juan Mexia de la Ossa ocho mil quatro cientos quarenta y siete pessos un real y medio corrientes de a ocho hasta el dia de oi y en diferentes partidas que le a entregado a su voluntad sin aver engaño alguno». (ADC, *Colegio de Ciencias*: paq. 8, 684)

Por lo cual quedaba, «sin engaño», la cantidad de 3 900 por pagar y «con toda brevedad», puesto que al parecer la caja no disponía de más dinero. Es relevante que esta cantidad, además, corresponda al precio de las tierras de Cocha que el

juez Ayucildegui sacó a remate a favor del colegio. Es de suponer que debió de encontrar tan solo cuatro reales en la caja.

Estas cuentas tan complicadas manifiestan la mala voluntad y corrupción de los administradores de las cajas de censos, cuya actitud no varió desde el principio de la fundación. Tampoco parece haber variado la tendencia de los jesuitas a declarar más caciques de la cuenta con el pretexto de que su colegio acogía a niños pobres, hijos de españoles en su mayoría. Juan del Campo, procurador de la Compañía denunciaba, con cierta vehemencia, en 1655, la falta de probidad de los administradores:

> «no se ha podido ajustar el entero de dichos dos mil ducados que siempre se ponen de peor calidad por los administradores de ellos en grave perjuicio de su Magestad y el descargo de su Real conciencia». (AHRA: c38, fol. 21v)

Las cuentas que Francisco de Madueño ajustó en 1658 con el juez de censos de indios, revelan que el colegio de San Borja pagó lo debido a la caja: 412 pesos, siete tomines, once gramos, cada año en 1646, 1648, 1649, 1650, 1651, 1656 y 1658. Los rectores Ballesteros y Acuña fueron los únicos que pagaron cada año, como debían. A partir de 1661 se rebajó a 261 pesos, un real, un tomín por los daños del terremoto. Esta rebaja, a expensas de los indios, era definitiva.

Si algunos rectores pecaron por descuido, o por falta de autoridad con los administradores de las cajas, también hubo entre ellos quienes se mostraron buenos gestores, eficaces en el beneficio del colegio y sus ardientes defensores desde el principio.

8. Una adquisición rentable

La venta de la casa de las Sierpes tardó dos años en realizarse. En 1673 se vendió al hospital de la hermandad del Dulcísimo Nombre de María, por 13 100 pesos de a ocho, de los cuales 5 100 de contado y 8 000 a censo sobre las mismas casas, a favor del colegio de San Borja con una renta de 400 pesos. Los nuevos dueños trasladaron pronto la casa a favor del beaterio de San Blas. Pero tampoco pudieron pagar las beatas y en 1682 el beaterio fue desposeído por el rector del colegio de caciques, según la sentencia del provisor, en la que, además, se le daba la facultad de volver a vender la casa a cualquier persona al contado o a censo (Amado, 2003: 223) Es de suponer que durante varios años el colegio no cobró los censos. Además tardó entonces cinco años en venderla.

En 1687, el rector Pedro de Espinosa la vendió a Juan Laso de la Vega por 7 300 pesos: 2 300 pesos al contado, 1 000 pesos en un plazo de dos meses y 4 000 a censo, al redimir y quitar*. El precio tasado fue minorado de 2 000 pesos pero

con la condición de que el rector y sus sucesores siguieran teniendo derecho de uso a la mitad del agua. Podían conducirla a la casa nueva con aprobación y licencia del Cabildo, tomando a cargo los gastos de cañería (ADC, *Colegio de Ciencias*:leg. 8). Esta cláusula y el largo tiempo que estuvo desocupada, explican que la casa se haya vendido tan por debajo del precio de su compra, 9 años antes, pero representaba para San Borja una ventaja inestimable por lo importante que era el agua en esta clase de edificio.

En 1726 la casa se vendió otra vez con licencia de los jesuitas que quedaban censuatarios, por 5 800 pesos y quedaban 2 000 pesos de censos a favor de San Borja. Por fin, en 1745 se vendió por 6 000 pesos al obispo Pedro de Morsillo Rubio de Auñon para el beaterio de las Nazarenas. El obispo canceló los 2 000 pesos a favor de San Borja (Amado, 2003: 225). Los censos corrieron por tanto desde 1673 hasta 1745.

Lo que significa que la casa comprada por 13 000 pesos se vendió dos veces, sumando 5100 más 3300 de contado son 8 400 pesos, a los que se debe añadir los réditos de los censos cobrados no enteramente entre 1673 y 1682, fecha en que se desposeyó a las beatas de la casa, más 7 800 pesos de réditos entre 1687 y 1726 y 3 800 pesos hasta 1745. Al redimirlos se añadían al principal de 8 400 pesos. El colegio además seguía beneficiándose del agua de la casa vendida. Esta gestión de la casa revela un beneficio de un mínimo de 5 400 pesos (si se considera el peor de los casos: que no cobraron ningún rédito entre 1673 y 1682).

Los bienes de San Borja incumbían a la caja de censos de indios por haberse comprado con sus fondos y ser los caciques colegiales los propietarios de la casa, como se mostró en la ceremonia de toma de posesión.

Las casas y haciendas podían ser compradas pero también podían resultar de testamentos otorgados por españoles y criollos en el trance de la muerte. En 1662, un inventario de los papeles que se encontraban en el archivo del colegio del Cercado revela 21 testamentos de indios. Desgraciadamente no tenemos el detalle de esos testamentos y no se puede saber —aunque se supone— si especificaban algo en favor del colegio de caciques (BNP: ms. B1557).

9. Última mudanza

En mayo de 1671, el rector de San Borja recibió la aprobación del provincial Luis Jacinto de Contreras para mudar el colegio a una nueva casa ya comprada, mejor, más amplia, donde está el actual colegio de San Borja. Por el tenor de la carta, se entiende que la mejora está sobre todo en la situación de la casa:

> «y en aviendo como Vd dice toda commodidad y conveniencia y mexora conocida hagase la mudanza que en quanto al citio a la vecindad a la casa mucho se mejora en todo». (ADC, *Colegio de Ciencias*: leg. 74 [1618-1734])

Entonces los vecinos de la casa de las Sierpes eran gente principal y el colegio de San Antonio Abad. Es difícil saber con toda exactitud a qué se refería Luis Jacinto de Contreras, cuando suponía una gran molestia por la vecindad. ¿Molestaban los colegiales indios a estos vecinos como antes al cabildo eclesiástico? ¿No sufrían los colegiales de San Antonio Abad su proximidad? ¿La rivalidad de los dos colegios —San Bernardo y San Antonio— recaía sobre San Borja? Quizás todo a la vez. La nueva casa había sido del obispo Pérez de Grado, tan enemigo del colegio en sus tiempos. Los jesuitas se quedaron en ella hasta el día de su expulsión.

***

En breve, queda claro que la administración de los colegios fue siempre difícil, más en Cuzco que en Lima, por la oposición constante que mostraron los vecinos de la ciudad y el clero a la educación de los caciques. Al parecer, en el siglo XVII, no había mucho control ni de las cajas de censos ni de las cuentas de los rectores. El siglo XVIII introdujo más rigor en la administración, sobre todo una supervisión más apremiante, pero no bastó para acabar con la corrupción de los funcionarios, puesto que la ley siguió acatándose sin cumplirse. Como todos los colegios, el Príncipe y San Borja tuvieron sus buenos y no tan buenos rectores, al principio españoles en su mayoría y a partir de la segunda mitad del siglo XVII criollos en una proporción notable, sobre todo en el Cuzco. Al abandonar el Perú, los jesuitas dejaban colegios florecientes desde el punto de vista económico. San Borja, en particular, que vivía de limosnas en su principio, en 1767 se había convertido en una empresa con inversiones diversificadas. Este éxito estribaba en varios resortes: un vínculo con las más altas esferas de la sociedad y el ser escuchados largo tiempo por reyes y virreyes, saber invertir en buenas tierras y cultivarlas para sacar el mejor provecho, cuando no eran buenas, invertir en su mejora, comprar las herramientas y esclavos necesarios, desecar los pantanos, habilitar las acequias —como lo ha mostrado Pablo Macera—, diversificar los productos, redimir los censos en cuanto se podía, y también tener la pertinacia para luchar contra los jueces de censos, porque además los jesuitas eran buenos conocedores de las leyes y sabían defender sus derechos. Las épocas siguientes mostraron que sin ellos las mismas haciendas y los mismos bienes decaían y perdían su valor. Sin embargo, los caciques no eran los beneficiarios de esta prosperidad, salvo algunos nobles del Cuzco.

Capítulo 5
Los colegiales

¿Quiénes eran aquellos hijos de caciques que debían ser educados en la fe? ¿De dónde eran oriundos? ¿Cuándo y en qué condiciones ingresaban en los colegios? ¿Cuándo y en qué condiciones salían de ellos? Algunos documentos permiten esbozar una respuesta.

La revista *Inca* publicó, en su cuarto y último número del año 1923, sin ningún comentario sobre el manuscrito ni indicación de su origen, una transcripción del libro de entradas del colegio del Príncipe, desde 1618 hasta 1820, con una serie de documentos relativos a la fundación e historia de este colegio. Para San Borja, desafortunadamente, no disponemos de una lista tan importante de los colegiales sino de indicaciones esporádicas en los archivos gracias a documentos de contabilidad y a la publicación, en la *Revista del Archivo Histórico del Cuzco* (RAHC) de algunos papeles con nombres de caciques entrados entre 1760 y 1780. Fuera de tales fuentes, los curacas aparecen en muchos instrumentos de archivo pero de manera muy ocasional, tales como procesos, testamentos, etc.

1. El libro del colegio del Príncipe

La serie de instrumentos relativa al colegio de caciques —llamado del Príncipe y fundado en el Cercado de Lima— publicada en la revista *Inca,* parece incompleta. Una copia truncada del original (falta la lista de los alumnos) se encuentra en el

Archivo Nacional de Chile. Se presenta como la transcripción de un solo libro donde se apuntaban las constituciones y reglamentos, así como todos los papeles relativos a la administración del colegio. Tal libro está atestiguado en las mismas constituciones, que mandan:

> «Se guarde originalmente en el archivo del Pe. Provincial de esta provincia, y se ponga un traslado de ella autorizado por cabeza de libro de la entrada de los colegiales [...]». (*Inca*: 791)

Arriaga, en un documento sin fecha publicado por Eguiguren (MP II: 532), insiste para que se ponga la provisión del Virrey «o su traslado por cabeça del libro de marca mayor [...] donde se escriban los caciques que entren y sale [*sic*] en el dicho collegio». Una nota al margen precisa que ya se ha mandado ejecutar todo. Por lo tanto los documentos publicados en 1923, que incluyen las constituciones y las entradas de los colegiales, se presentan como el traslado de un libro del colegio. Sin embargo no sería, ya entonces, el original, puesto que un auto de 1763 declara que el libro presentado por el rector es una copia:

> «aunque sin la devida authorización que las [*hojas*] haga dar fe y crédito; pero atendiendo a su antiguedad y verosimilitud, y a que sin embargo de las diligencias que se han practicado en su busca de que certifica el oficial mayor de gobierno, no se han encontrado otros documentos originales en el archivo de aquella oficina donde necesariamente se archivarían, dejándose presumir que no están confundidos con otros papeles y perecerían en el yncendio que es notorio padeció este archivo». (*Inca*: 797)

Además, recordemos que en 1762 el litigio que oponía el Rector Manuel de Pro al juez de censos, revela que éste consideraba que la copia presentada era obra de un alumno y no del rector.

La versión que nos ofrece la revista *Inca* es, con toda evidencia, una copia modificada, tal vez la de otra copia pedida por el virrey Amat en 1771 después de la expulsión de los jesuitas (*Inca*: 838). Ocurre varias veces que en la fecha de entrada de un colegial figure la de su salida que tuvo lugar después y hasta en otro año. Por ejemplo: el 18 de junio de 1770: «Pedro Ticci Chachas salió a convalecer, volvió en setiembre, 11» y en la siguiente línea se precisa que el mismo año: «noviembre 10 D. Antonio de Borja Quispiraicu Provincia de Huarochirí, entró; y murió el 20 de octubre de 1776», o sea seis años más tarde. Respecto a un alumno llamado Lorenzo Baptista alias Tomás Antonio de Villanueva, entrado el 25 de octubre de 1699, la nota dice «el cual es muerto». No refiere cuándo y parece verosímil que se trate de una anotación al margen del manuscrito original por el amanuense encargado de la copia.

Pero más significativa todavía es la anotación «murió» para un colegial que no figura entre las entradas anteriores, como es el caso de D. Cristóbal Macas y de Santiago Reyes declarados muertos respectivamente el 28 de junio y el 9 de agosto de 1700, sin previa matrícula, lo que evidencia el carácter incompleto y erróneo del documento. Por otra parte, faltan años enteros y a veces más: así en el libro no aparecen los doce años que van de 1733 a 1745, ni 1750-1751, ni 1753-1754, ni de 1757 a 1762, ni 1763-1765, ni 1767, 1769, 1776, 1781, 1785, 1789, 1794, 1795. En el siglo XVIII entre 1733 y 1800 faltan, pues, 30 años mientras que antes el libro había sido llevado regularmente, incluso indicando, ciertos años, que no había entrado ningún cacique. La ausencia de un año, de vez en cuando, también se podría explicar por el descuido del amanuense, pero la multiplicación en un periodo preciso que va desde 1733 hasta fin de siglo y sigue en el XIX, permite pensar que hubo un momento en que dejar de llevar este libro no revistiera la debida importancia.

La transcripción puede ser doblemente errónea, en un primer momento por el jesuita que apuntó la entrada del colegial según lo que oyó del nombre quechua, y luego en las varias copias que pudieron modificar la grafía, acabando por la del anónimo estudioso que publicó el documento en la revista. Por ejemplo, el 17 de julio de 1648 entra don Bernardino Manco Guala, que en la revista se vuelve Bernardino *Marco* Huala. Otro aparece con una consonancia rara como Alonso Villcapre, cuyo final no suena ni a nombre quechua ni español y obviamente resulta de una mala lectura. Solo el cotejo con otros documentos permite identificar al colegial. Ahora bien, si en el caso preciso de Bernardino Manco Guala son varios, no es así para la mayoría de los caciques. Como aparentemente se perdió el manuscrito que sirvió para la publicación, después de 1923, quedan muchas interrogantes sobre los nombres y particularmente en lo que atañe al siglo XVII. Sin embargo, a pesar de su carácter lacónico y de estas fallas, el cuaderno del colegio del Príncipe es la base más importante para la investigación en otros documentos y no deja de proporcionar una información interesante. Lamentablemente falta su equivalente para el colegio de San Borja.

El libro del Príncipe empieza con la lista de «los doce primeros hijos de caciques que dieron principio a la fundación de este colegio en 24 de julio de 1618». En realidad, como se verá adelante, no fueron doce los que recibieron la beca de manos del príncipe de Esquilache aquel día o la recibieron más tarde. El libro sigue, año tras año, con las mencionadas lagunas hasta 1820. Aún si no aparece ahí, no se puede ignorar la ruptura que tuvo lugar en 1767 con la expulsión de los jesuitas. Se debe considerar por tanto, dos grandes periodos en la historia de los colegios: el que va desde 1618 hasta 1767 y la otra desde 1767 hasta la Independencia. También hace falta plantearse el problema de la evolución de las ideas con el Siglo de las Luces y de la política de extirpación a la que estaba

ligada la institución. ¿En qué medida este cuaderno refleja estos periodos? De la expulsión de los jesuitas no hay ninguna huella ni comentario. Pero donde sí se trasluce el cambio de administración es en la evolución de los papeleos administrativos, en los detalles y la información, más nutrida aunque todavía esporádica sobre los colegiales, que aparecen a partir de 1718. En efecto, la nueva administración borbónica, deseosa de introducir más control, exigiría también más detalles en aquellas fechas.

2. Admisión de los hijos de caciques

Normal y legalmente los colegiales tenían que ser hijos primogénitos de caciques principales, herederos legítimos del cacicazgo, o segundas personas*. En las listas de nombres que disponemos, resulta difícil distinguir quién era hijo de cacique principal y quién hijo de segunda persona. Estos aparecen en los proyectos del virrey Toledo, en las constituciones, y entre los primeros alumnos del colegio de San Borja según el hermano Sebastián. Tal precisión indica que entonces la administración colonial tomaba en cuenta la tradición prehispánica de las dos «mitades». Es de notar que en los documentos del siglo XVIII ya no figura el término de segunda persona, solo se mencionan caciques principales o caciques sin más, aún si hay entre ellos segundas personas.

Según un informe del fiscal protector en 1762 (BNP: ms. c1167), el camino formal que tenía que seguir el que pretendía una beca en el colegio, era presentar su solicitud ante el gobierno superior. El rector, entonces informaba si había o no una beca vacante y con audiencia del fiscal protector era el Virrey quien la proveía. Sin embargo, el rector también recibía directamente solicitudes de caciques como lo prueban las que se encontraron en los inventarios de *Temporalidades*. En sus constituciones, el virrey Esquilache precisaba que: «no se a de recivir collexial alguno en el dicho collexio si no fuere con orden suya y an de ser obligados a guardar y cumplir las constituciones». El mismo Virrey tenía que ponerles las bandas «de su mano», medida que, por cierto, agradaba a los caciques. Es de suponer que no se aplicaría mucho tiempo. En efecto, no se cumplió nunca en el Cuzco, ni siquiera para la inauguración en la cual el corregidor representó al Virrey. En 1762, el rector Manuel de Pro, ante la reprobación del fiscal protector, declara que: «estudiosamente se omiten [*los datos y fechas*] por no embarazar la superior atencion de Su Excelencia» (BNP: ms. c1167).

En cuanto al necesario decreto del Virrey, un inventario de *Temporalidades* del colegio del Príncipe manifiesta «cuarenta y nueve expedientes con sus decretos del superior gobierno concediendo becas a diferentes indios hijos de caciques» (AHNC, *Jesuitas del Perú*: vol. 410, cuad. 4, fol. 13r). No hay precisión de fechas pero es de suponer que se extienden en el tiempo ya que otros documentos

inventariados en el mismo archivo del colegio remontan a 1655. Igualmente encontraron «en el cajón numero sexto tres escudos de plata con las armas del Rey gravadas los que sirven para poner sobre las becas de los colegiales caciques y debajo se hallan también gravadas las del señor Principe de Esquilache» (AGN, *Temporalidades*: leg. 155) que serían de los tres últimos colegiales.

En sus cuentas, el padre Madueño, rector escrupuloso del colegio del Cuzco, distingue los colegiales de censo de los otros, porque declara en 1657: «ay 33 colegiales, los 10 de censo, 45 pupilos». Esta distinción significa que los 23 colegiales que no eran hijos primogénitos de caciques, o segundas personas, eran indios de familias nobles, hermanos o parientes de los caciques legítimos que pagaban por sus estudios, cosa prevista en las constituciones. Los otros alumnos españoles eran pupilos que también pagaban pero que no estaban previstos. Las constituciones no preveían más condiciones de admisión que ser hijo primogénito de cacique principal o segunda persona y tener entre doce y quince años. Al principio no pedían otra justificación que una información verbal. Pero en 1666, un auto de la Audiencia exigió que los caciques justificaran de la nobleza y pureza de sangre de sus hijos, presentando sus títulos e información escrita, certificada por el corregidor de su repartimiento con asistencia del cura.

> «Que las diligencias que an de prezeder para cualquiera de los referidos que tratare de entrar en el dicho colegio an de ser que el hijo primogenito del cacique o segunda persona del que le sucediere en el cacicazgo en la forma referida traygan ynformacion ante el corregidor del partido o de su teniente general y la fee de su bautismo con que cesaran los ynconvenientes propuestos». (MP II: 531)

Tales medidas tenían el fin de evitar que otros indios que no tuvieran los requisitos se beneficiaran del sustento señalado, pero también, complicaban las gestiones, ocasionando gastos, y, según el padre Contreras, desanimaban a muchos. En 1665, un auto para la paga de la caja de censos había intentado simplificar las gestiones suprimiendo la obligación de informar al administrador general (MP II: 526). Los requisitos de edad parecen haber sido respetados *grosso modo*. De vez en cuando se advierte que un colegial entró «mui tierno», que otro fue rechazado por no tener la edad suficiente o que otro —don Felipe Pablo Vilcapoma— fue objeto de un expediente «sobre excluir [*le*] de este colegio por tener más edad que la determinada por auto de esta Real Audiencia» (ANC, *Jesuitas del Perú*: vol. 410, cuad. 4, fol. 13 v). Para este último caso es de suponer que cuando entró en 1725 no tenía el decreto del Virrey otorgándole la beca y que sin embargo fue admitido. Es posible que este expediente resulte de las diligencias del administrador de la Caja. El hecho es que este colegial que se ausentó varias veces «salió para su casa en 1729» (*Inca*: 817) y fue ulteriormente Teniente del Regimiento de Nobles del Virrey en 1763 (*Gaceta de Lima*: 1763).

El libro de entradas del colegio del Príncipe muestra que los colegiales entraban en cualquier época del año, pero los meses de más inscripciones son enero, julio, septiembre y octubre. Se observa un promedio de 47 entradas para estos dos últimos meses, 33 en enero, 36 en mayo, 44 en julio, 37 en agosto. Los meses que cuentan con menos entradas son febrero y marzo con un promedio de 18. En estos dos meses que corresponden al invierno serrano, o sea la estación de lluvias, era muy difícil, casi imposible bajar a Lima, por lo tanto las entradas serían entonces más bien limitadas a las de los costeños. No se observan diferencias al respecto al transcurrir el tiempo. Estas entradas, que se efectuaban en cualquier momento del año, impedían un trabajo progresivo de todos los alumnos a la vez, tal como lo concebimos ahora.

3. Duración de los estudios

El Real Acuerdo en 1622 al reconsiderar la fundación del colegio del Príncipe así como las cédulas reales, establece que los hijos de caciques no deben estar en el colegio más de seis años «el tiempo que se jusga por bastante para que aprendan la religion y policia cristiana que se pretende» (AGI, *Lima*: 305). El único ejemplo documentado de un alumno que se quedó seis años y salió «enseñado» del colegio del Cercado es posterior a los jesuitas: Mariano Dávila entró en 1770 y salió en 1776 (*Inca*: 819), lo que no significa que no existieran otros.

A pesar de las directivas que figuran en las constituciones, resulta difícil establecer la duración normal de los estudios en los colegios. Las indicaciones que proporciona el libro del Cercado a partir de 1718 ponen de manifiesto que no todos los alumnos se quedaban los seis años reglamentarios, que varios se ausentaban y volvían y que algunos salían «aprovechados» a los pocos meses.

En lo referente al siglo XVII, algunos documentos fechados nos permiten deducir —aproximadamente— el tiempo de estancia cuando conciernen a colegiales registrados en el cuaderno publicado por *Inca*. Así dos testamentos de indios, hechos en el Cercado de Lima, llevan las firmas de colegiales testigos. Uno en 1643 de un indio oficial en el arte de barbero —oriundo del valle de Jauja— lleva las firmas de don Diego Apiñán, de don Lorenzo Mejía, y don Cristóbal Pumayani «caciques colegiales y ladinos en la lengua española». Los dos primeros habían entrado el mismo día de agosto de 1641, posiblemente porque eran del mismo pueblo, o parientes, y el otro en 1642. Desgraciadamente no se puede saber por qué fueron escogidos, si tenían relación de parentesco con el otorgante o si fueron elegidos por el rector como buenos representantes del colegio. Tampoco sabemos hasta cuándo se quedaron. El hecho es que eran colegiales, respectivamente desde hacía dos y un año. Otro testamento de 1645 de Marta Bárbola tiene también por testigos colegiales del Príncipe: Cristóbal

Poma Yana, entrado en 1642, Gerónimo de Rivaro que no figura en la lista, Cristóbal Carhuachín, que entró en 1643, Andrés Callaymallqui, en 1643, y Carlos Joaquín, en 1640. Este último lleva pues cinco años en el colegio, pero ignoramos si fueron cinco años seguidos. A menudo se repiten nombres, a veces escritos de manera diferente con espacios de dos, tres o más años; y por lo que sabemos por las indicaciones más prolijas del cuaderno en el siglo XVIII, es muy posible que se trate ya entonces de idas y vueltas del mismo colegial. Lo que sí se puede comprobar es la gran inestabilidad del alumnado. Por otra parte, faltan datos para analizar el hecho de que unos colegiales del Príncipe fuesen requeridos como testigos de testamentos: ¿prestigio del colegio entre los nobles indígenas, o interés de los jesuitas?

Otro documento también da una idea aproximativa de la estancia de un colegial en el Cercado. Se trata de la declaración de un testigo en el proceso de hechicerías de San Pedro de Hacas, que dice lo siguiente:

> «Abra tres o cuatro años que el Capitan Don Juan de Mendosa cassique Gobernador deste Repartimiento de la Chaupiguaranga de Lampas vino a este pueblo de Hacas en tres ocasiones diferentes y le trajo cada bes una llama al dicho Hernando Hacas poma con cuyes coca y sebo y le mando que aquella llama y ofrendas se las sachrificase al ydolo Yanaurau para que su hijo Don Alonso que actualmente lo tenia en el colegio del Sercado aprendiendo a leer y escribir saliese buen letrado y assimesmo pudiese conseguir el oficio de cassique y Gobernador que el dicho don Juan de Mendosa poseia [...]». (Duviols, 2003: 383)

Un Alonso de Mendoza entró al colegio del Príncipe en diciembre de 1647. El testimonio es de enero de 1657 y se refiere a tres o cuatro años antes —o sea más o menos 1653—, lo que correspondería en efecto a una estancia de seis años, con tal que Alonso llevase el apellido de su padre. Parece verosímil que así sea y que, cumplido el plazo de los seis años, el padre manifieste cierta preocupación en cuanto al porvenir de su hijo. Este testimonio es atendible en la medida en que es contemporáneo de la citada carta de protesta de los dos caciques. Confirma que entonces el motivo principal de los curacas para mandar a sus hijos al colegio era que no se les quitase la herencia del título. Por otra parte, revela su ambivalencia en cuanto a la religión. El cacique era cristiano, pero no por eso abandonaba los ritos tradicionales cuando experimentaba temor.

4. Nombres y apellidos

La revista *Inca* se limita, entre 1618 y 1700 (solo falta el año 1661), a una lista de nombres por año, sin más precisión que el día y mes de entrada de cada colegial.

Pero el siglo XVIII, como ya se ha dicho, da lugar a un cambio en la manera de llevar el libro, debido a una mayor minuciosidad de la administración de los Borbones, cuidadosa con una mejor gestión del erario. Aparecen entonces nuevas indicaciones, como la difunción, el parentesco de dos colegiales, las salidas y regresos, o como esta nota extraña ya citada, que dice a propósito de Lorenzo Baptista: «no se llama sino Tomas Antonio de Villanueva, el cual es muerto». Este ejemplo puede dar una idea de la complejidad de los nombres y de la dificultad que representa identificar a los colegiales. En general el nombre cristiano es el elemento menos variable. Sin embargo no es el caso aquí. ¿Error del religioso que llevaba el libro, rectificado posteriormente? ¿Equivocación del cacique en el momento de identificarse? ¿Error del amanuense que copió el manuscrito y se habría saltado una línea? Otro error manifiesto se encuentra en 1731: «Pedro Ramos *digo* Carrillo Vilcapuma, entró» que se debe leer: «Pedro Carrillo Vilcapuma entró» ¿A qué tipo de error se debe el nombre de Ramos? Es una de las muchas preguntas que quedarán sin respuesta.

A partir de 1718 vienen las indicaciones de orígenes geográficos, aunque no sistemáticamente, de salidas y vueltas de los colegiales, de la legitimidad de su candidatura. Resulta difícil sacar conclusiones definitivas, habida cuenta de ciertas lagunas manifiestas en las matrículas —frecuentemente, como lo hemos visto más arriba, un nombre aparece con la mención «volvió»o «murió» cuando no figura entre los ingresos anteriores—, así como de la dificultad de interpretación de los nombres. En efecto, un individuo puede figurar bajo dos nombres diferentes, como es el caso de Don José Ticci matriculado en 1717 bajo el nombre Ticci de Rojas y que vuelve a aparecer con el solo nombre de D. José de Rojas en 1719. Sin embargo, el cambio total de nombre de pila aún si puede darse, parece excepcional. Más frecuente es que se apunte a un colegial con nombre quechua y figure después con apellido español, o lo contrario, o que se complete el nombre. En ciertos casos, además el hijo lleva el apellido del padre, pero en otros no. Así ¿cómo saber que don Antonio de la Cruz es hijo legítimo de don Diego de Torres si no le encontramos, de pura casualidad, en un documento relativo al colegio del Cercado? (MP III: 443). También dos individuos pueden tener el mismo apellido sin pertenecer a la misma familia ni a la misma comunidad, lo que es el caso de numerosos Mendoza, Ramos, o Flores, cuando al revés un mismo individuo puede figurar bajo dos nombres diferentes. Otra posibilidad es que un cacique entre bajo un nombre y aparezca con otro en otros documentos como fue el caso de don Rodrigo Cajamalqui que entró en 1621 bajo el nombre de don Rodrigo Guainamalqui (nombre de su padre) y aparece en un proceso de idolatría como Rodrigo Flores Cajamalqui (García Cabrera, 1994: doc. 4), nombre del antepasado que —según él, y la leyenda común a muchos caciques— fue entre los primeros que rindieron homenaje a los españoles. En tales casos, solo la prolijidad de detalles de los autos permite identificar al personaje. Por

fin, muchos aparecen con el solo nombre de pila, lo que impide identificarlos a ciencia cierta en otros documentos. Si la onomástica plantea cuestiones múltiples, ni qué decir tiene que la mayor prudencia se impone para descifrar este registro de entradas ya que no disponemos del manuscrito original.

El documento de la Biblioteca Nacional que publicó Eguiguren evidencia que la lista de colegiales del libro de la revista *Inca* es incompleta puesto que afirma este documento que:

> «todos [*los hijos de caciques nombrados*] han entrado en el colegio por mandado del Príncipe de Esquilache virrey que fue de estos reynos y abriendoselos [*sic*] presentado primero». (MP III: 443)

Ahora bien, dos de los nombres citados no aparecen en el registro y al revés, nombres que ahí aparecen no figuran entre la lista del citado documento. Un manuscrito de la Biblioteca Nacional del Perú (ms. c3317), que da razón de unas cuentas del colegio del Príncipe en 1795 nombra a dos caciques que no figuran tampoco en la lista publicada en la revista *Inca*. A lo cual se debe añadir errores en los topónimos.

El registro resulta lacónico pero tenido con regularidad hasta 1700. A partir de esta fecha, al revés, proporciona detalles interesantes pero faltan muchos años. El rector Silva, por ejemplo, apunta informaciones sobre las dispensas pero ya no se interesa en las idas y vueltas de los colegiales que su predecesor Bordanave inscribía con bastante regularidad.

El primer auto de fundación del colegio del Cercado lleva la fecha del 24 de julio de 1618. Entonces doce colegiales fueron matriculados. Pero si nos referimos al documento publicado por Eguiguren, solo dos de ellos ingresaron en aquella fecha. Sin embargo, la lista de los doce se presenta como «los doce primeros hijos de caciques que dieron principio a la fundacion de este colegio en 24 de julio de 1618». Aún si la ceremonia de inauguración solo tuvo lugar el primero de enero de 1619 en presencia del Virrey y de 18 candidatos, 12 fue el número oficial de los primeros colegiales —el virrey afirma haber atribuído doce becas con las insignias reales—. Número simbólico y por supuesto fetiche, que se encuentra en casi todos los autos de fundación —también habrían tenido que ser doce los huérfanos moriscos en el proyecto de convictorio seminario en Granada en 1561 (Medina, 1988: 77)—. Recuerda a los doce franciscanos de la aventura evangelizadora de México, eco a su vez de los apóstoles enviados por Cristo a difundir la divina palabra por el mundo. Estos doce nombres sellan por tanto la realización del proyecto de lucha contra las idolatrías de la que participa esta fundación. Los doce y sus compañeros debían volver a sus tierras después de terminar su educación en el colegio, no solo a predicar la religión cristiana sino también a velar para que sea respetada y a servir de ejemplo.

La lista de «los primeros hijos de caciques que dieron principio a la fundación de este colegio el 24 de julio de 1618» viene, en *Inca,* sin indicación de fecha de entrada. Es interesante compararla con los nombres de un documento publicado por Eguiguren que se titula: *Razón de donde son naturales los hijos de caciques Colegiales de Santiago del Cercado y a que corregimiento pertenecen.* Este documento da las fechas de entrada de 29 colegiales hasta diciembre de 1620 (1951, III: 443)[1]. Se transcribe aquí la lista de «los doce» de la revista *Inca*, completándola, entre paréntesis, con los datos de dicho documento.

- Don Diego Vásquez (24 de julio de 1618)
- Don Alonso de Aragón (24 de julio de 1618)
- Don Juan de Castilla (no aparece)
- Don Cristóbal Teruel (no aparece)
- Don Francisco de Córdova (5 de noviembre de 1618)
- Don Francisco Mejía (20 de noviembre de 1618)
- Don Diego de Guzmán (12 de diciembre de 1618)
- Don Pedro Silva (6 de diciembre de 1618)
- Don Pedro de Guzmán (1 de enero de 1619)
- Don Francisco de Salazar (no aparece)
- Don Francisco de Verdugo (28 de diciembre de 1618)
- Don Pedro *Licarchumbi* y Valencia (no aparece)

Ahora bien, constatamos que en el documento publicado por Eguiguren, no solo tres de los doce no aparecen, sino que cinco ingresaron en fechas posteriores al acto de fundación, incluso después de otros que no figuran entre «los doce» pero sí el mismo año. En realidad, a la fecha del 24 de julio de 1618, solo entraron los dos primeros colegiales. Luego de la lista viene la nota siguiente: «Desde aquí se van continuando los demás que son los siguientes: […]». El dos de agosto entraba don Simón *Rupaichahua* que no tendría el honor de figurar en el acto de fundación y sin embargo entró antes que los demás.

Estas diferencias suscitan algunas reflexiones. Primero, figurar entre «los doce primeros» era un privilegio que no tenía nada que ver con la cronología de las entradas. ¿A qué se debía? Tal vez para distinguir los caciques buenos, cristianos y voluntarios de los que venían obligados por represión, a consecuencia de las visitas, tal vez porque los padres de estos doce primeros intrigaron y compraron el privilegio, ya que los caciques aficionaban particularmente los honores.



[1] Se trata de la transcripción de un manuscrito de la serie «Exemplares de Prudencia» de la Biblioteca Nacional, que ya no se puede consultar.

No disponemos de documentos que permitan afirmarlo. Sin embargo, en lo referido a don Simón Rupaychagua sabemos que hubo recelo de su familia; sus descendientes, también fueron colegiales del Cercado y fueron acusados de idolatría e hechicería, respectivamente en 1656 (AAL, *Hechicerías*: leg. III, 9; II, 11) y en 1695 (AAL, *Hechicerías*: X, 3). El documento publicado por Eguiguren no da fechas más allá de diciembre de 1620, es de suponer que el resto de «los doce» dignos de figurar en la lista de los fundadores se hayan añadido después, tal vez bastante tiempo después. Por otra parte, se nota que los nombres de los doce son todos, exceptuando el último, nombres pura y enteramente hispánicos: el de pila y el apellido. Rápidamente, a partir de 1623 la mayoría de los nombres apuntados son de doble índole: un nombre de pila cristiano seguido del nombre indígena que hace las veces de apellido. Es verosímil que se añadió el nombre de Pedro Licarchumbi y Valencia cuando ya la costumbre era apuntar a los alumnos con su apellido indígena. En su caso sorprende la «y» que no se suele utilizar en los pocos casos de yuxtaposición de apellidos indígena y español en las listas. Habida cuenta de lo aproximativo de las copias de las listas de alumnos de *Inca*, resulta difícil sacar conclusiones definitivas.

La cuestión de los nombres tenía su importancia para los extirpadores, puesto que los caciques que iban a gobernar su provincia se decían los descendientes del héroe fundador del ayllu principal cuya momia veneraban, y llevaban muchas veces su nombre o el de una *huaca* que pertenecía a la historia mítica de la región, o ciertos nombres incluían una palabra quechua que podía tener un sentido religioso, como villca* por ejemplo, que según Arriaga significa «ídolo o Mallqui que son cuerpos [*que adoran*] de sus progenitores gentiles, causas de sus linajes» (Duviols, 2003: 723), y que están presentes en la onomástica del libro. También tiene importancia para quien quiera acercarse a la realidad étnica de los colegios de caciques. Los indios antes de la Conquista solo llevaban un nombre que cambiaba según las diferentes etapas de la vida. Los nobles podían llevar el de un antepasado que se mostró valiente en una batalla, valentía que le asimilaba a un animal peligroso:

> «De puros valiente dizen que ellos se tornaban en la batalla leones y tigres y zorras y buitres gabilanes y gatos de monte y anci sus desendientes hasta oy se llaman poma otorongo atoc condor anca usco, y viento, acapana, paxaro uayanay, colebra machacuay serpiente amaro y aci se llamaron de otros animales sus nombres y armas que tray ya sus antepasados los ganaron en la batalla que ellos tubieron [...]». (Huaman Poma, 1936: fol. 65)

En España al principio del siglo XVI, la nobleza llevaba un nombre de pila, «nombre propio», y un apellido que muchas veces era un «sobrenombre», nombre de un ancestro completado por el sufijo –ez que significaba antiguamente «hijo

de» o un «renombre» que recordaba un lugar geográfico, una tierra conquistada, una hazaña guerrera (Gerbet, 1979: 232). El valor en las batallas es, pues, el punto común entre indios y cristianos en lo que atañe a la atribución de los nombres de la elite. Este valor de los antepasados, por supuesto, se traduce de manera diferente y significativa en las dos culturas: mientras una recuerda la conquista de un territorio, la posesión de unas tierras; la otra se refiere a una dominación étnica.

L. M. Glave (1992: 87) ilustró la dificultad que tenían ciertos indios en identificarse con nombre y apellido ante un acucioso funcionario español. Da el ejemplo de un Hernando Cana que ni se llamaba Hernando ni Cana, siendo este sobrenombre, en realidad, su origen étnico y la noción de apellido, enigmática para él. Se trata en este caso de un indio forastero, pero es posible que lo mismo se haya producido para algunos jóvenes caciques al principio, si tomamos en cuenta la multiplicidad de sus sobrenombres.

El tercer concilio limense prohibía que los indios:

> «lleven los nombres de su gentilidad o superstición y se ordena que a todos se les impongan en el bautismo los nombres cristianos habituales que han de conservar también entre ellos». (II-11)

Por tanto, para los evangelizadores, el nombre de pila, marca del bautismo, era el más importante. Pero hasta un nombre de santo podía resultar peligroso, como fue el caso de Santiago, que los indios habían asociado bastante rápidamente al rayo, en una apropiación indígena del mito cristiano de la aparición en el cielo del santo patrón, a caballo, socorriendo a los españoles. Antes de su visita de la región de Cajatambo, el jesuita Joseph Pablo de Arriaga había redactado *constituciones* (Arriaga, 1968: 275-277) donde se mostraba consciente de la relación establecida entre las prácticas de «idolatría» tocantes a los antepasados y del impacto de sus nombres sobre los indios del común, por eso había dictado la siguiente interdicción:

> «Item de aquí en adelante ningún indio, ny India se llamará con nombre de las huacas, ny del Rayo : y assí no se podrá llamar Curi, Manco, Missa, Chacpa, ny Líbiac ny Santiago, sino Diego ; y al que a su hijo pusiese alguno de estos nombres le serán dados cien açotes por las calles, y el Cura, y Vicario de esta doctrina procederá contra él, como contra relapso en la Idolatría, y a los que hasta aquí se han llamado con algunos de los dichos nombres mando se les quiten, y se acomoden a llamarse con otros sobrenombres, de los Españoles, o de los Santos». (Arriaga, 1968: 276)

Así, en el pueblo de Ocros, en 1621, en aplicación del edicto de Arriaga, el ejemplo de Xullca Rique, bautizado Alonso —y llamado en un primer tiempo

Alonso Xullca Rique— «que ahora [*después de su apostasía*] es Alonso Vasquez» (Duviols, 2003: 741), ilustra bien la dificultad que representa, para quien intenta identificar a un colegial, este cambio total de nombre; puesto que los individuos podían presentarse utilizando cualquiera de sus nombres: solo el español o solo el indígena; o los dos, según la ocasión.

Los nombres prohibidos lo eran por dos criterios. Recordaban la divinidad más importante y más temida, o evocaban las prácticas rituales más usadas. *Missa* era el maíz de dos colores, *Manco* el nombre del fundador de la dinastía de los incas, *Chacpa* «el que nace de pies» (González Holguín, 1608). *Curi* se refería al trueno, según la misma definición de Arriaga y con el «rayo» *libiac* eran, en efecto, las dos manifestaciones de la divinidad más temida de los serranos. Huaman Poma cita el nombre de *curi* entre la enumeración que hace de los grandes señores: «el mas estimado nombre de señor fue Poma, Guaman, Anca, Condor, Acapana, Guayanay, Curi Cullque, como parece hasta hoy [...]». Todos estos nombres pertenecían a lo sagrado de la religión prehispánica, y se entiende que hayan podido ser considerados como peligrosos. Del mismo modo que la cruz, plantada en los antiguos lugares sagrados, simbolizaba la erradicación de las *huacas**, el bautismo cristiano debía sustituir las prácticas paganas, y las elites, al abandonar sus nombres inspirados por el demonio, debían mostrar el ejemplo. De modo que los primeros caciques, futuros ejemplos vivos de buena policía en sus comunidades, llevan nombres hispánicos, símbolo a la vez, de su cristianización, de su sumisión al Rey, y de su adhesión al orden colonial.

Los indios asimilaban Santiago al *Rayo* y lo veían, montado en su caballo blanco, blandiendo la espada en el cielo, como la *huaca* de los vencedores. Si entre los primeros colegiales no se encuentra ningún Santiago; el primero en llamarse así entra, sin embargo, bastante pronto, ya que se matricula en 1628 Santiago Cancho Paico. Desde 1618 son frecuentes los Diego: uno en 1618, dos en 1619, uno en 1620, etc. Diego es uno de los nombres más frecuentes después de Juan (el más usado), Francisco y Pedro. Podemos suponer que no siempre los caciques tenían la libertad de escoger el nombre de pila de sus hijos. Sin embargo, a pesar de la interdicción de Arriaga, se cuentan bastantes *Poma*, *Guaman*, *atoc Collque,* etc. Entre 1628 y 1686 seis colegiales aparecen con el nombre de *Santiago*, dos *Curi* y dos *Manco*[2], lo que permite pensar que no solo los caciques transgredían las constituciones sino que también ciertos jesuitas aceptaban en realidad esta transgresión. En cuanto a los primeros colegiales, destinados a ser señores ejemplares, muchos de ellos llevan los nombres de eminentes españoles —supuestamente sus padrinos— como *de Aragón*, *Borja*, que son, uno y otro, parte del nombre completo del virrey príncipe de Esquilache; *Acuña*, que recuerda

[2] Hasta se encuentra un Diego Santiago y un Ayar Manco.

al oidor Alberto de Acuña, apoderado del Virrey para los asuntos de idolatrías (García Cabrera, 1994: 23); *Mejía*, fiscal de la audiencia de Lima, o también al jesuita visitador *Osorio,* etc.

Llevar nombre de la aristocracia española distinguía a la elite nativa de los indios del común y de caciques de menor importancia que solo llevaban —y no siempre— el apellido del doctrinero o del encomendero. También, como en 1618 se multiplicaban las visitas de extirpación en el arzobispado de Lima, es de notar que entre los primeros colegiales se cuentan varios nombres de jesuitas como Vásquez, Teruel y Salazar. Eguiguren (1951, III: 443) menciona a un Joan Artiaga que posiblemente fue un Arriaga mal escrito, a no ser que tenga que ver con el oidor Pedro de Arteaga; también entra en 1619 un Cristóbal de Avendaño que podría deber su nombre a la visita que hizo el extirpador en Cajatambo poco más de un año antes. De modo que parece plausible que «los doce primeros» debieron su privilegio a sus eminentes padrinos.

Estos nombres cristianos que predominan en las listas de los cuatro primeros años, muy pronto, a partir de 1622, llegan a ser minoritarios. Esto no significa que los colegiales matriculados con apellidos quechuas no tuviesen también apellidos españoles, y al revés. Pero, como se ha visto, inmediatamente después de la partida del virrey Esquilache, el Real Acuerdo disminuyó la importancia de los colegios de caciques y procedió a una política de restricciones que revelaba el desprecio de la elite española para con la indígena. Ya no se trataba de halagar a los caciques. Entonces la preocupación por matricularlos con nombres españoles, sobre todo de la elite española, dejó de existir.

5. Origen geográfico de los colegiales del Príncipe

Normalmente los colegiales del Cercado pertenecían a las diocesis de Lima y de Trujillo, los de San Borja a las del Cuzco, Arequipa y Huamanga. Si bien se aplicó esta norma para Lima, no fue el caso, como se verá más adelante, para el Cuzco. No existen datos de origen para todos los colegiales sino tan solo algunos de manera muy esporádica. Por eso, las siguientes consideraciones serán relativas. Sin embargo, a pesar de la dificultad para identificar a los individuos, varios de ellos dejaron rastro en los archivos, sobre todo cuando se enfrentaron con la justicia, lo que permite saber de dónde venían. Por los motivos arriba explicados, considero que mis datos pueden tener más o menos un 4 % de error en la identificación y ubicación de los colegiales, puesto que al rompecabezas de los nombres se añade el de los corregimientos que no corresponden todos a las actuales provincias. Además hay que tener en cuenta que los orígenes conocidos son muy inferiores en número a los nombres registrados. Habida cuenta de todas estas reservas, me pareció interesante presentar una serie de datos que permiten

formarse una idea del origen de los caciques que vinieron a educarse en el colegio del Cercado entre 1618 y 1768, efectuando unos cortes en la cronología del libro de entradas, según el mayor número de colegiales localizados.

De los 46 nombres apuntados en el documento Eguiguren y en la revista *Inca* para los años 1618-1620 se conoce el origen de 29. Los corregimientos concernidos son los de Chancay (5), Cañete (5), Huarochirí (5), Canta (2), Lima (3), Huanta (1), Huánuco (1), Conchucos (1), Jauja (3), Cajatambo (2) y Huaillas (1).

De los 114 casos localizados entre 1618 y 1768 se deduce que el corregimiento que más caciques mandó al colegio del Cercado fue el de Huarochirí, como se puede apreciar en el cuadro 2, con 29 colegiales seguros y otros muchos posibles, puesto que, por ejemplo, los nombres de Dávila, Puipulibia, Inca, Quispe Nina Vilca, que Karen Spalding identifica como linajes de curacas de Huarochirí, aparecen en la lista de las entradas. Los corregimientos de Canta, Chancay y Jauja también aparecen con frecuencia.

Cuadro 2 – Origen geográfico de los colegiales del Príncipe que pudieron ser identificados

Periodos	**1633-1643**	**1648-1658**	**1722-1724**	**1745-1752**
Entradas (*Inca*)	112	95	9	15
Identificadas	17	17	6	11
Canta	3	3		
Jauja		3		
Chancay	2	2	1	
Lima	2	1		
Huarochirí	2	2	4	9
Huamalies	3	2		1
Cajatambo	2	1		
Tarma	1	1		
Yauyos	1			
Huaylas	1	1	1	
Cajamarca		1		
Huamanga				1

Entre 1633 y 1643, de 112 nombres, 17 pudieron ser localizados: 3 de Canta, 2 de Chancay, 2 de Lima, 2 de Huarochirí, 3 de Huamalíes, 2 de Cajatambo, 1 de Tarma, de Yauyos y de Huaylas. Entre 1648 y 1658, de 95 nombres, también 17 fueron localizados: 3 de Canta y 3 de Jauja, 2 de Huarochirí, 2 de Chancay y 2 de Huamalíes, 1 de Lima, Tarma, Cajatambo, Huaylas y Cajamarca.

Entre 1722 y 1724, de las nueve entradas se conoce el origen de seis: cuatro de Huarochirí, uno de Chancay y uno de Huaylas. Entre 1745 y 1752, de 15 entradas, once orígenes son conocidos: nueve son de Huarochirí, y una de Huamanga —que normalmente dependía del obispado del Cuzco— (figs. 3a, b).

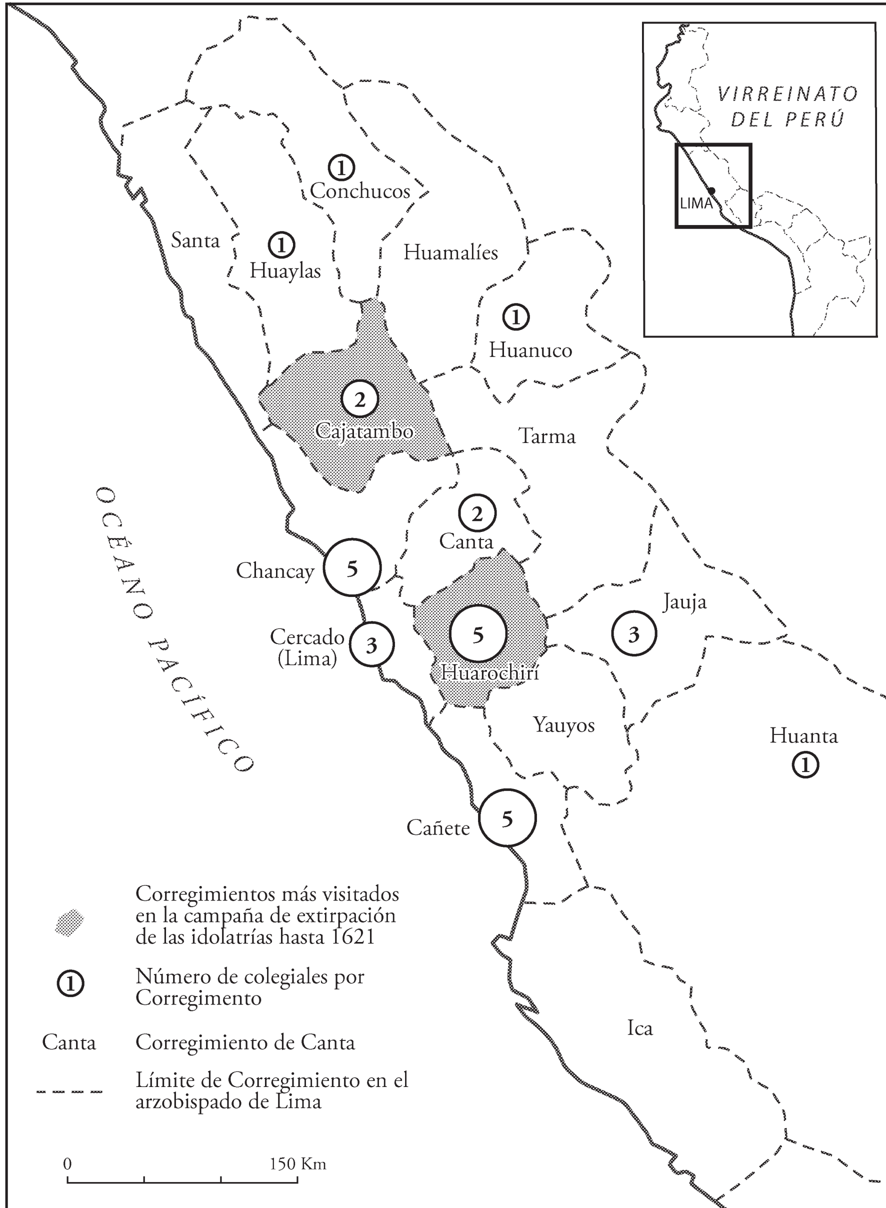


Figura 3a – Origen geográfico de los colegiales del Cercado identificados entre 1618 y 1621
Fuente: N. Domínguez (ago-nov., 1998)

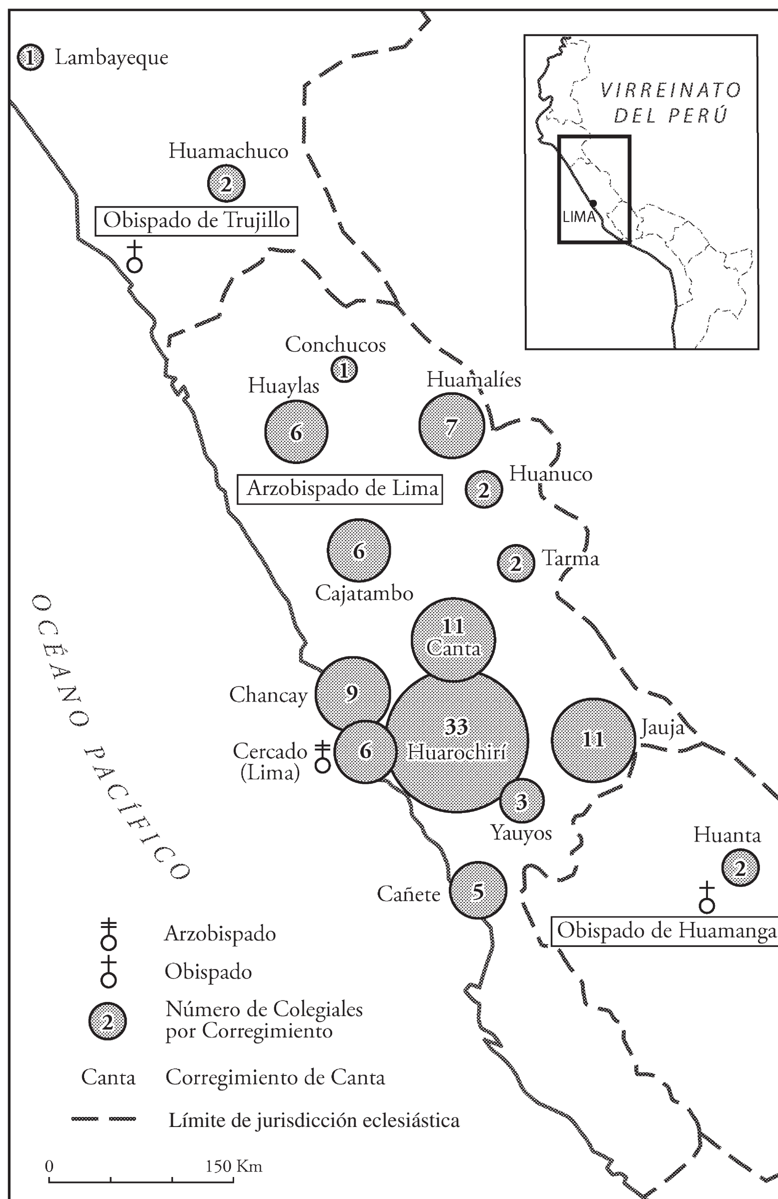


Figura 3b – Origen geográfico de los colegiales del Cercado identificados entre 1618 y 1780
Fuente: N. Domínguez (ago-nov., 1998)

Es relevante que el corregimiento de Huarochirí no dejó de ser representado en el colegio de caciques de Lima. Sin embargo, se destacó sobre todo en los primeros años y a partir de 1722.

Huarochirí fue la primera misión de los jesuitas recién llegados al Perú en 1570, (Duviols, 1971: 152; Marzal, 1992: 185). También fue donde se «descubrió» la persistente «idolatría» de los indios (Duviols, 1971: 148) que dio lugar al manuscrito, traducido y publicado varias veces en el siglo XX (últimamente por Taylor, 1999). En adelante, las misiones volantes a Huarochirí se multiplicaron: 6 entre 1609 (Maldavsky, 2000: 201-204) y 11 otras visitas en 1642, 1660, 1723, 1730 y 1751 (Spalding, 1984: 259-269); o sea que esta región fue objeto de constante vigilancia por parte de la casa de Lima y de la Iglesia en general. Por otra parte, la resistencia de los naturales de esta provincia frente a las campañas de extirpación es cosa sabida (Spalding, 1984: 261; O'Phelan, 1988: 112). Las repetidas visitas y misiones en la primera parte del siglo XVII, las constantes amenazas de rebeliones a partir de 1660 —que se acentuaron en la segunda mitad del siglo XVIII, hasta llegar a ser una realidad con 16 muertos en Huarochirí en 1750 (Spalding, 1984: 271)—, la proximidad de Lima por el camino existente, y los vínculos que la unían a Huarochirí (O'Phelan, 1988: 112) explican la preponderancia de esta comarca en los orígenes de los colegiales.

Estas consideraciones llevan a hacer unas cuantas preguntas. ¿Se puede relacionar la entrada en 1662 de Gabriel Dávila en el colegio del Cercado con la visita de 1660? ¿La entrada de Juan Félix Puipulibia, en 1731, con la visita de 1730? ¿La de José Quispe Ninavilca, en 1749, con la muerte en 1746 de su padre, cacique de Huarochirí y descendiente del hábil Sebastián Quispe Ninavilca? ¿El Juan Clemente Julcarilpo que alquiló las tierras de la comunidad contra la voluntad de sus indios a un explotador de hielo en 1771 (Spalding, 1984: 230)? ¿Será el Clemente Julcarirpo que entró al Cercado en 1752? ¿Es el descendiente de Francisco Julcarilpo que denunció las idolatrías de su pueblo en 1723? Estas hipótesis tienen más probabilidad de ser justas que las numerosas otras que se plantean en cuanto a identificación de colegiales porque Karen Spalding aporta elementos precisos de parentesco. Sin embargo, se debe matizar su afirmación de que la competencia de los curacas para gobernar sus repartimientos se debe a sus estudios en los colegios de caciques (Spalding, 1984: 227). El hecho de que don Sebastián haya sido muy ladino y culto, no prueba ni mucho menos, que haya sido alumno del Príncipe. El Sebastián Quispe Ninavilca que colaboró con el corregidor Dávila Briceño en 1586, buen intérprete y «hábil encubridor de las idolatrías de su pueblo» no había estudiado en el colegio de caciques, por la simple razón de que entonces no existía tal colegio. En el linaje de los caciques de Huarochirí se sucedieron varios Sebastián Quispe Ninavilca y solo aparece en la lista del libro un Sebastián Quispe que entró en 1637. No podía

ser el curaca de los años 60, don Alonso Quispe Ninavilca, sino su hermano menor, que Spalding describe como impulsivo, amigo de manejar las armas y de muchos españoles (226) y fue acusado en 1660 de haber atentado contra Juan de Noblejas, alguacil mayor de las visitas (AAL, *Hechicerías*: 76, leg. IV, 21). Alonso, el curaca, tampoco figura en la lista y su padre Sebastián era demasiado viejo para haber estudiado en el colegio del Príncipe. La lista al ser incompleta, puede dejar una duda en el caso de don Alonso. También un tal Francisco Apu Inca, que entró al Colegio del Príncipe en 1707, podría ser —sin más argumento que el nombre— el Francisco Inca que encabezó una de las rebeliones de Huarochirí en 1750 (Rowe, 1955: 22) y vivía en Lima (O'Phelan, 1988: 114). Muchas veces se encuentran los sobrenombres pero con otro nombre de pila lo que significa que los caciques mandaban hijos al colegio pero no siempre a sus primogénitos.

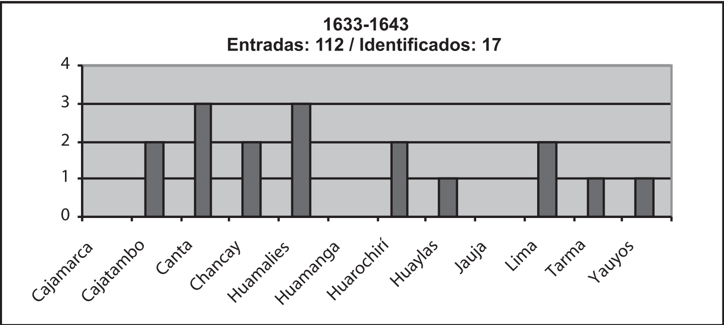
6. La frecuentación del colegio del Cercado

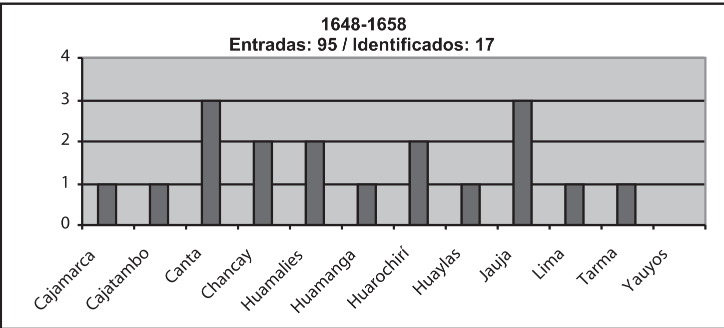
Uno de los aspectos interesantes que nos proporciona el libro de entradas del colegio del Príncipe, es que nos permite evaluar, *grosso modo*, la frecuentación de dicho colegio. Así observamos que el alumnado varía mucho al transcurrir el tiempo. En los primeros 40 años, entra un promedio de ocho futuros caciques al año con un máximo de 22 y un mínimo de 1, mientras que a partir de 1664 el promedio es de poco más de 2, y nunca pasan de 9 en un año. Es evidente que el periodo que va de 1618 a 1660 corresponde al predominio de la Extirpación, con sus altibajos. En 1664, por primera vez desde la fundación, no entra ningún cacique.

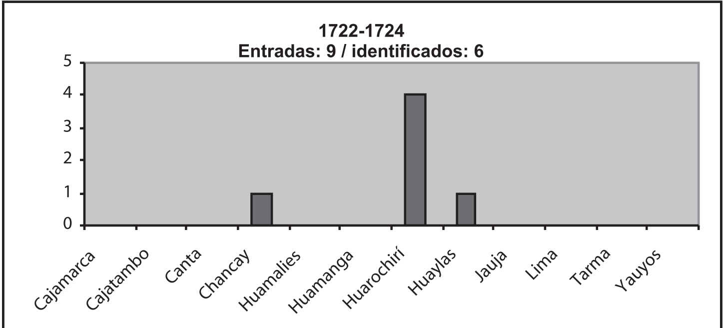
La primera pregunta que se debe hacer es si todas las entradas eran el resultado de las visitas o si dentro del alumnado había quienes entraban por la propia voluntad de sus padres. Sabemos que al principio ciertos curacas anhelaban la creación de dichos colegios, prometidos desde los tiempos del virrey Toledo, y que hubo entre ellos quienes escribieron para pedir «un colegio de los yngas y curacas» en el Cuzco, en 1601 (Olaechea, 1973: 423; O'Phelan, 1995: 53). La razón principal era que consideraban estos colegios como un reconocimiento de su nobleza: así como los hijos de nobles españoles tenían los colegios de San Martín, de San Pablo o de San Bernardo, los hijos de caciques tendrían los suyos. Por tanto se puede considerar que en las primeras décadas se conjugaban los resultados de las visitas y la voluntad de los caciques. Resulta imposible cuantificar lo uno y lo otro ya que faltan documentos precisos al respecto (cuadro 3).

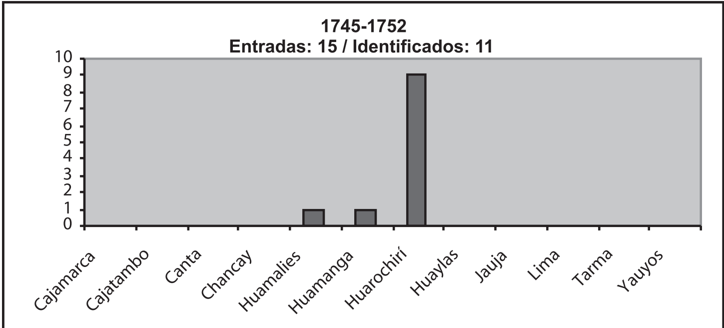
El procurador de la Compañía Juan del Campo, en un memorial, presentado en 1655 al virrey Conde de Alva de Liste, escribe que: «se avian de traer [*los hijos de caciques*] con especial prevencion al dicho colegio sin esperar la boluntad de sus padres que de hordinario lo resisten [...]» (RAHC, 1950-1951: 193, 201). Repetía y copiaba entonces las palabras de otro memorial anterior.

Cuadro 3 – Entradas al colegio del Principe (1618-1776)









Se supone por tanto que los caciques estaban divididos en cuanto a la necesidad de los colegios, que no todos estaban de acuerdo con mandar a sus hijos a Lima o al Cuzco por diversas razones; unas afectivas: «lo resisten con el amor de sus hijos prefiriendo este a la conbeniencia de su enseñanza» —dice el padre Juan del Campo (RAHC, 1950-1951: 193)—, otras de resistencia a la Extirpación, y otras tal vez de interés puramente económico, cuando los curacas aliados de los encomenderos veían que ciertos fondos de las cajas de comunidad se atribuían a los colegios. Esta es la explicación privilegiada por los jesuitas.

Para atraer a los caciques, el virrey Esquilache tomó medidas de índole opuesta. Por una parte les escribió, en 1618 una circular incitándoles a mandar a sus hijos:

> «Para que cuando sucedan a sus padres en los cacicazgos sepan mejor gobernar llevar sus sujetos y encaminarlos a lo que los conviene, y para que mediante su capacidad se les puedan encargar otros oficios y menesteres con que sean honrados y aprovechados como lo son los españoles [...] y los Padres cuiden de su doctrina y enseñanza y yo cuidase de su sustento y regalo como hijos propios y los honraré y favoreceré como es justo y su Magestad lo manda». (MP II: 118)

Todavía no funcionaba el colegio y este tono paternalista podía convencer a los curacas menos recelosos, por las promesas que transmitía de una futura igualdad, tan anhelada. Por otra parte, en abril de 1621 (funcionaba entonces el colegio del Príncipe desde hacía más de un año) dio órdenes para compeler a los caciques y el tono del Virrey en esta provisión se hace amenazador:

> «Mando a todos los curacas y casiques Principales y segundas personas que luego que esta provision les fuere notificada imbien a sus hijos mayores de doce años arriba al colegio que les perteneciese so pena que serán castigados y mando a los corregidores que les intimen esta provision y hagan que embien a su costa a los dichos colegios a sus hijos y encargo a cualquiera de los visitadores vicarios o curas se informen si hay en la Doctrina o Pueblos que están a su cargo si algunos hijos de casiques o segundas personas que puedan y deban venir a los dichos colegios [...] o por haber algun estorvo no pudiesen me den aviso para que sean apremiados y promovidos todos los que ayudaren en esto como castigados los que faltasen en cosa que es tan del servicio de nuestro Señor y bien de los indios». (ADC, *Colegio de ciencias*, doc. 26)

Ahora bien, apenas tres años separan las dos provisiones y parece que ya por entonces no era evidente que todos los caciques mandaran a sus hijos de buena gana.

Arriaga, el mismo año, declara que son cerca de treinta los alumnos del colegio del Príncipe «con el hábito y traje» (Arriaga, 1920: 167), lo que representa la suma de las entradas de los dos años anteriores: 1620 y 1621. También el libro de entradas

atestigua que 38 colegiales más habían ingresado para un promedio de seis años. Por tanto, en 1621 hubieran tenido que ser no 30 sino 68. ¿Qué pasó con los 38 que desaparecieron? Tal vez su ausencia explique la provisión del Virrey.

Entre 1621 y 1625, baja el número de ingresos pero no de manera significativa, y se puede considerar que el alumnado es todavía numeroso, puesto que los ingresos de los años anteriores lo habían llenado. Parece que la hostilidad a los colegios creció con el tiempo y se hizo más frecuente hasta poder decir que «de ordinario lo resisten».

Sabemos que la Extirpación conoció altibajos según los diferentes arzobispos (Duviols, 2003: 27; García, 1994: 22-55), que en 1622 dejó de funcionar por desaparición simultánea de sus tres promovedores —Esquilache, Arriaga y Lobo Guerrero (Duviols, 1971: 160)—, que con Arias de Ugarte menguaron las visitas mientras que Villagómez, al contrario, les dio un nuevo impulso. ¿En qué medida este estado de cosas se refleja en el libro de entradas del colegio del Príncipe?

Lo que sí llama la atención son los 22 colegiales que ingresan en el año 1642. Nunca antes y nunca después se producirá tal cantidad de entradas en un solo año. Esta fecha coincide con la llegada del arzobispo Villagómez, en 1641, a la sede que Arias de Ugarte dejó vacante en 1638. Si bien fue más tarde, en el año 1649, cuando publicó su *Carta pastoral de exhortación e instrucción contra las idolatrías de los indios*, y dio un impulso particular a la Extirpación con acto solemne y ejemplar (Duviols, 2003: 28), resulta difícil no establecer una relación entre el número de colegiales del Príncipe ese año de 1642, y la llegada del nuevo arzobispo, particularmente preocupado por el tema de la idolatría.

Ahora bien, después de 1642 las entradas vuelven a efectuarse a un ritmo comparable al de los primeros años, pero con dos años punta en 1650 y 1651, de 14 y 13 alumnos, que sí coinciden con el mencionado impulso, hasta que a partir de 1661 se observa una caída aparatosa que corresponde con el propio decaimiento de la extirpación, que Duviols fecha, de acuerdo con Kubler, a partir de 1660.

De estas observaciones se puede deducir que la frecuentación del colegio del Príncipe, fundado como medida de extirpación, seguía las fluctuaciones de esta institución aún si sobrevivió a las grandes campañas. El paralelo que Alberto Flores Galindo (1994: 76) establece entre los ingresos de los alumnos en el colegio del Príncipe y las causas de extirpación de idolatrías se justifica, con tal de no tomar todos los datos del libro de entradas al pie de la letra.

Por lo tanto, muchos de los alumnos estarían ahí más por fuerza que por voluntad propia, si se añade que enviar a su hijo al colegio de caciques era una condición para que pudiera obtener el cacicazgo, como se echa de ver en la carta de protesta

que los dos curacas Luis Macas y Felipe Carhuamango escribieron al Rey en 1657: «van enseñados al dho colegio *solo por no perder el privilegio*» (doc. 5 en anexo).

Por las dificultades de la onomástica expuestas arriba, resulta difícil identificar entre los nombres del libro, a los niños que entraron a consecuencia de una visita de idolatrías. Además carecemos de documentos sobre las primeras visitas. Si podemos sospechar que los alumnos que se apellidaban Avendaño, Acuña, u Osorio entre 1618 y 1621 habían conocido a los visitadores epónimos, no podemos afirmar nada más. En cambio, podemos arriesgar algunas preguntas: ¿habrá una relación entre el proceso que se hizo a Miguel Menacho, cacique de Huamantanga en 1696, acusándole de hechicerías, y la entrada de Marcos Miguel Menacho en 1697 al colegio del Príncipe? Entre don Leonardo Poma Chagua y don Gomez Pomachagua que ponen capítulo en 1632 al cura del pueblo de Pachas y la entrada de Juan Poma Chagua al colegio del Cercado en 1641? (AAL, *Hechicerías*: IX, 8).

Otro documento que redactó Jacinto de Contreras, da por motivo de la pérdida de favor del colegio el que ya no se vista a los jóvenes caciques como estaba previsto en las constituciones. «Unos andan sin camisa, otros descalzos de pie y piernas y asi ninguno anda como noble que es lo que pretende la constitución del dicho colegio [...]» y otro detalle interesante: las nuevas exigencias del gobierno:

> «Por no verse obligados los caciques a vestir a sus hijos no los traen al colegio y asi desde que se les negó el vestirlos siempre ha sido el número de los colegiales muy corto y de dos años a esta parte mucho menos por los nuevos gastos y dificultades que les ha añadido en sus recivos, pues abiendose hecho las ynformaciones de si son o no hijos de caziques berbalmente oy los obligan a que presenten títulos y que traygan información jurídica ante el corregidor o teniente del partido con asistencia del cura y testimonio del mismo a que se añaden las delaciones prolijas y gastos que an experimentado en negociar en esta ciudad todo lo cual les retrae de la pretensión que tan caro les a de costar». (MP II: 565)

En este documento del entonces provincial de la Compañía, se supone que los caciques son libres de mandar o no a sus hijos al colegio: no se trata de represión sino de educación supuestamente voluntaria, siempre que se haga caso omiso de la posible pérdida de privilegio. Lamentablemente no lleva fecha pero Jacinto de Contreras lo firma a título de provincial y lo fue entre 1666 y 1672. Podemos suponer que las restricciones mencionadas como de «dos años a esta parte» eran obra del Real Acuerdo que gobernó entre 1667 y 1672. No era la primera vez que tal institución, más representativa de las altas clases de la sociedad peruana que de la Corona, aprovechaba la ausencia del Virrey para perjudicar a los colegios de caciques, puesto que, como se ha visto, el Real Acuerdo de 1622 deshizo cuanto

pudo de lo realizado por Esquilache, en particular en lo que a vestidos atañía, y valga recordar lo mucho que importaba llevar el uniforme de colegial, tanto para españoles como para indios nobles.

Tanto la carta de los dos curacas de 1657 como esta protesta del provincial de la Compañía muestran claramente que la administración colonial en la segunda mitad del siglo XVII distaba mucho de favorecer las entradas a los colegios. Como además la enseñanza se había deteriorado —lo que no dice el padre— por la intromisión de niños españoles, los curacas no tenían ya, otro interés en mandar a sus hijos al colegio que el de asegurarles la herencia del título, lo que podían lograr por otros medios, menos legales, pero acostumbrados.

No parece que la situación haya mejorado durante el siglo XVIII, puesto que en 1762 Manuel de Pro, rector del colegio del Cercado pide que «se restaure al colegio el número de becas que tuvo desde su erección», dejando entender que el Virrey podría otorgar más becas de lo que hace. Pero como también consideraban los jesuitas que «no se [*podía*] admitir colegial alguno en el colegio en alguna beca vaca mientras no esten corrientes su alimentos» (BNP: ms. c1167), remitían la falta de colegiales a la mala voluntad de los jueces de censos, lo que era una realidad, pero también una manera de dejar que disminuyeran los caciques por los que la Compañía no manifestaba, ni mucho menos, el empeño que puso en los colegios de las elites españolas. Más bien empeoró esta situación ya pésima: durante la inspección que hizo el juez de censos para que le «ynstruyese» el rector del Príncipe, pudo constatar que ya no existía el colegio como tal, puesto que los pocos hijos de caciques que había, cuando los había, iban a la escuela de los Desamparados que el padre del Castillo fundó en 1666, donde recibían la misma enseñanza que todos los niños indios pobres del Cercado.

> «Y al presente todo este nombre de colegio y colegiales se reduce unicamente a que en una sala estan puestos unos lechos de adove en figura de catres, su cama un pellejo y una frezada cuando hai indios jovenes en dicho colegio donde son ynstruidos en la misma conformidad de cualquiera otro del Cercado». (BNP: ms. c1167)

Además es relevante que en esta escuela ya no eran los mismos jesuitas quienes enseñaban a los niños sino maestros. Vargas Ugarte da el ejemplo de un indio ladino, Juan Mateo Gonzalez, que era maestro de los indios pobres de Lima en 1685, cobraba 100 pesos al año por ello y había sido examinado por el superior de la iglesia de los Desamparados antes de ejercer el cargo (Vargas Ugarte, 1972: 165). Ahora bien, un Juan Gonzalez aparece entre los colegiales del Príncipe en 1657 y bien podría ser el indio ladino de quien se trata, puesto que la iglesia de los Desamparados era de los jesuitas, había sido construida en 1669 y la escuela en 1666. No se puede excluir que hayan confiado a uno de sus

ex colegiales la tarea de maestro de niños indios pobres: ¿quién mejor que un hombre educado en casa para ello? Esto supone, claro, que el maestro no haya heredado ningún título de cacique.

Como por aquellas fechas se habían acabado las temidas visitas eclesiásticas, se explica el reducido alumnado por las condiciones impuestas a los caciques. Desde luego no basta la lectura del registro de entradas para tener una idea justa del número de caciques que se mantenían en el colegio durante un año. Unos salían pronto, otros se quedaban varios años, de modo que resulta difícil evaluar cuántos eran en realidad los que se educaban ahí en un momento preciso. Por esto, el número de más de 700 alumnos en el espacio de 150 años que da, a modo de conclusión positiva, Pedro Cano Pérez (1940: 535) es muy contestable en su utilización. Merece ser revisado. Las constituciones establecían que los alumnos entraban para seis años de enseñanza, a no ser que heredasen antes el cacicazgo o se casasen. Ciertas cartas anuales, las cuentas que los jesuitas mantuvieron con la caja de censos, los litigios que traían, muestran que en realidad no todos los que entraban se quedaban. A partir del siglo XVIII, el registro menciona fugas, muertes, salidas a sus tierras, a curarse o sin motivo, lo que disminuía considerablemente el alumnado. Podemos suponer que ocurrió lo mismo en el siglo anterior, pero que no interesaba entonces apuntarlo. La carta anual de la provincia del Perú de 1620 coincide con Arriaga en el número de colegiales para el colegio del Príncipe: «más de treinta que en la buena enseñanza presteza en entender y affecto a cosas de devoción no son inferiores a los españoles». El tono, siempre entusiasmado de estas cartas puesto a parte, nos hace creer que en aquella fecha el colegio de caciques del Cercado estaba bastante lleno (normalmente no debían pasar de 24 y es muy probable que no fueran tantos). Las entradas de 1618 y 1619 se suman ya en 37 y en 1620 entraron 9, pero ya hemos visto que no basta sumar el número de entradas para evaluar la realidad del alumnado. Las cifras de las cartas anuales y cuentas que se encuentran en el Archivo de la Compañía de Roma no parecen siempre muy confiables. En 1625 cuentan 13 colegiales, lo que sí podía ser; en 1630: 14; en 1636: 20 colegiales y 15 pupilos pero también 24, y eso en un momento en que el libro no registra más entradas que de costumbre. En 1672: «doce a catorce», cifra que, fuera de su imprecisión, parece muy excesiva si se considera una vez más el libro de entradas que entonces evidencia una enorme baja. Parece por tanto que la tendencia era exagerar el número de colegiales, lo que justificaba la empresa, alegaba en favor de la calidad de la enseñanza que ahí se daba y permitía cobrar más.

Más dignas de consideración, aunque tampoco desprovistas de reparos, son las cuentas de los rectores, sobre todo cuando hay litigios con la caja de censos, los cuales, como ya sabemos, fueron permanentes. El juez de la caja de comunidades exigía, en principio, cuentas exactas y solo pagaba los días efectivos de estancia

de cada alumno. En 1633, según la ya citada carta de pago remitida al hermano Thomas de la Vega por la caja de censos de las comunidades de los indios de la Real Audiencia (BNP: ms. B150), recibió este hermano 847 y medio pesos de a ocho reales de los que 447 eran para el tercio que iba de mayo a agosto y 400 para el que seguía. La disminución de la suma indica la del número de colegiales al final del tercio. 447 pesos y medio corresponden al mantenimiento de los caciques y al salario de los padres. Normalmente eran dos y cobraban 1 800 reales cada tercio. La suma de 447 pesos y medio de a ocho correspondería entonces a un promedio de 7,8 colegiales. Esta cifra decimal permite establecer que los colegiales eran siete o más al principio del tercio, y menos al fin, pero no sabemos en qué proporción exacta. Ahora bien, si tomamos en cuenta el libro de entradas, 42 jóvenes entraron al colegio en el espacio de los seis años que debían durar sus estudios, la realidad de las cuentas muestra que solo una sexta parte existía en los dos tercios concernidos. Además, en 1632 habían entrado según el registro 14 jóvenes caciques y 4 en 1633 hasta agosto. En este mismo mes, de las 18 entradas quedan 6 a lo más. En el caso, poco probable, de que se hubiese contado solo un salario de maestro, el promedio se subiría a 9,75: serían dos alumnos más, lo que, de todos modos, representa una baja importante. Desafortunadamente la libranza no proporciona más información que la suma global de dinero remitido.

Ya se ha evocado, en el capítulo anterior, el caso del rector Manuel del Pro cuyo litigio con el juez de la caja de censos (BNP: ms. c1167) revela las trampas del rector. El colegio del Príncipe se reducía entonces a dos hermanos de un mismo cacicazgo y una segunda persona de otro —en total dos repartimientos para todo el arzobispado de Lima—. Además cabe relevar que estos tres alumnos habían ingresado en 1756, lo que supone vaivenes con largas temporadas de ausencia. Es el único documento donde tenemos el detalle de una cuenta, detalle que el juez de la caja obtuvo a fuerza de perseverancia. Ahora bien, la carta anual del mismo año da por cifra: «de doce a catorce colegiales hijos de caciques de este arzobispado de Lima» (ARSI, *Peru*: 19). Además parece significativo que los años 1760 y 1761, no aparecen en el libro de entradas publicado. Por otra parte de las últimas cuentas se deduce que la pensión de los colegiales se había reducido a dos reales en vez de dos reales y medio.

Estos ejemplos revelan, además de las falsificaciones y de la poca fiabilidad de las cifras oficiales, una gran movilidad del alumnado, poco previsible para quien se ceñiría a las cédulas de fundación y constituciones. Si bien se debe tomar en cuenta la mortalidad de los caciques queda un margen de ausencia suficiente para pensar que ya en 1633 el colegio del Príncipe no atraía tanto a la elite indígena. Tanto es así que en el siglo XVIII, el oidor, recién nombrado juez de censos declara:

> «Con tantos años que he vivido en esta ciudad exerciendo el oficio de abogado y sirviendo desde el año 1749 [*escribe en 1762*] la Plaza de oidor de esta Real Audiencia jamas havia sabido que hubiese tal colegio ni tales colegiales hasta el año proximo pasado que se me nombró por juez de caja [...]». (BNP: ms. c1167, fol. 56-57)

Además este litigio entre el rector del Cercado y la caja de censos aporta informaciones interesantes, así: «solo se sabe que hai colegio del cercado donde subsisten uno u otro de estos que en nada difiere de los demas indios que se hallan en el lugar» (BNP: ms. c1167, 83v). Habla de decadencia, y nota la diferencia entre el Príncipe y San Borja, también al cuidado de los padres de la Compañía, que es conocido y ha conservado toda la formalidad de su erección (BNP: ms. c1167, fol. 85).

A pesar de lo que se ha escrito hasta ahora (Cano, 1940: 535; Vargas Ugarte, 1941: 90; de la Puente, 1998: 464) las tres fuentes: libro de entradas, cartas anuales, libranzas de la caja de censos —no obstante sus múltiples errores— evidencian de todas formas el decaimiento progresivo e inexorable de la institución limeña, y no solo a partir de la expulsión de los jesuitas como lo escribe José de la Puente Brunke, siguiendo en esto a Vargas Ugarte (1941: 90), sino mucho antes, como se ha visto, ya en la década de los treinta del siglo XVII.

7. Origen de los colegiales de San Borja

Para San Borja disponemos de menos nombres, los de los seis primeros, los que apuntó Ignacio Ravanal después de la visita de su Provincial, y los publicados por la *Revista del Archivo Histórico del Cuzco*. Los seis primeros venían de cuatro pueblos: Lares, San Sebastián, Oropesa y Quiquijana. Los colegiales apuntados entre 1735 y 1738, pero sin fecha precisa de entrada, son 38: 8 de Cuzco, 7 de Abancay, 5 de Aymaraes, 4 de Paruro, que son los pueblos y provincias más representados. Entre los cinco colegiales de Abancay, don Eusebio y don Nicolás Ñancay[3] se declaran hijos legítimos de don Miguel Ñancay, inga principal «quien murio estando de actual cassique y gobernador del ayllo Tique Collana, y Ayarmaca Tamboconga». Piden en 1760 ser reconocidos como indios nobles descendientes de «los señores Reyes Yngas Sinchiroca Ynga Gran Tupayupanqui» (RAHC, 1950-1951: 211). Lo obtendrían once años más tarde. Aparecen en la lista copiada por Ignacio Ravanal, después de su hermano Esteban, hijo primogénito y futuro cacique de Pucyura[4]. Nicolás aparece dos veces, supuestamente por una ausencia. A la muerte de su hermano heredó el

[3] También: Nancay, Namcay, Llancay

[4] Pucyura (hoy Puquiura) también aparece como Pucuiro, supuestamente, por error del amanuense.

cacicazgo (RAHC, 1950-1951: 214). El hecho es que los Ñancay mandaron a tres hijos a San Borja entre 1735 y 1738.

Los datos proporcionados por el escribano Joseph Gamarra en 1762 dan el origen de 21 colegiales, entre los cuales predominan los corregimientos de Cuzco (5), Quispicanchi (4), Aymaraes (3), «Calca y Lares» (3), y Abancay (2). Los dos colegiales de Abancay son: Pasqual Ñamcay hijo legítimo de don Esteban Ñamcay, cacique —difunto— del pueblo de Pucyura, y Sebastián Auca, hijo legítimo de don Thomas Auca, difunto cacique del mismo pueblo. Ahora bien en la lista de 1735, aparece un don Ventura Auca de Abancay que también sería hermano del futuro cacique. Se observa por tanto que varias generaciones de unas mismas familias pasaban por San Borja. Además se nota que los corregimientos de Cuzco, Abancay, Quispicanchis y Aymaraes son los más constantemente representados.

Cabe decir que a pesar de la escasez de fuentes y el reducido número de datos disponibles, se encuentran entre ellos los nombres de familias prestigiosas como los Pumacahua de Chinchero, los Sahuaraura de Cuzco, los Tupa Amaro de Surimana (Canas), los Cusipaucar de Maras, los Uscapaucar, también de Maras. Varios son de sangre real, sus padres pertenecían a la prestigiosa y exclusiva corporación de los Veinticuatro Electores (Cahill, 2003). Algunas de estas familias quedaron inmortalizadas en lienzos como los Chiguantupa de Urubamba (Rowe, 2003: 299-300; O'Phelan, 1997: fig. 6; Dean, 1999: pl. VII). Indudablemente, Tomas Tito Chiguantupa, que ingresó a San Borja alrededor de 1735, tiene un vínculo de parentesco con don Marcos y don Alonso Chiguan Thopa (fig. 4) cuyas fechas exactas ignoramos. Posiblemente fue hijo o sobrino del primero, que Rowe identifica como cacique de Huayllabamba y Alférez Real en 1720 (Rowe, 2003: 287). Según la inscripción que figura en el cuadro, don Marcos fue colegial de San Borja. El hecho de que se mencione como un título honorífico, y que todavía en 1735 un descendiente de los Chiguan Tupa ingresara al colegio a pesar de las desavenencias de don Marcos con la Compañía, es prueba de la buena reputación y relativa importancia del colegio por aquellas fechas. Además, de esta sucesión de colegiales de la misma familia surgen algunas preguntas: ¿tendría José Pachacuti de Tinta, que entró en 1735, alguna relación de parentesco con Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui que también decía ser de Canas y Canchis? ¿La presencia de Francisco Tupac Amaro del pueblo de Surimana en la lista de 1735 puede abogar a favor de la estancia —hasta ahora poco documentada— del futuro rebelde en el colegio?

David Garret (2003: 12) enumera ciertos cacicazgos que, a mediados del siglo XVIII, estaban ocupados por nobles que afirmaban descender de los incas. Resulta interesante comparar esta lista con la de los colegiales establecida entre 1735 y 1738. El amanuense, supuestamente Ignacio Ravanal, a veces da el



Figura 4 – Marcos Chiguantupa, colegial de San Borja (principios del siglo XVIII)
«Marcos Chiguantopa. Anónimo. Óleo sobre lienzo. 1720. Coronel inca, caballero católico por la gracia de Dios, descendiente de sangre real de Capac Lloque Yupanqui, cacique principal y conde de la villa de Guallabamba y de San Gerónimo de Colquepata». Reproducido con la venia del Museo Inka de la UNSAAC y el permiso de Ramón Mujica Pinilla (2002, II: 45).

nombre de la provincia, a veces el del pueblo, a veces los dos, lo que dificulta la comparación. Aún así, se nota la permanencia de los pueblos de Pucyura, Zurite, Maras, Corca, Huayllabamba. De las ocho parroquias del Cuzco se nombran tres en la lista de San Borja: San Blas, Santiago y Belén. No aparecen ni San Sebastián ni San Jerónimo donde se concentraban los ayllus oficialmente reconocidos como nobles (Garret, 2003: 11). Es lamentable que no se hayan conservado más listas de colegiales en San Borja. Sin embargo, llama la atención que el origen geográfico de los matriculados, cuando se conoce, nunca se extiende más allá de las provincias de Urubamba, Calca y Lares, Paucartambo, Quispicanchis, Tinta, Chisques y Masques, Cotabamba, Abancay, y Andahuaylas. Ahora, cuando se fundó el colegio, normalmente debía acoger a los jóvenes de las diócesis de Arequipa y Huamanga que no figuran en esta área. Esto tal vez aclare un pasaje de las Constituciones Sinodales que don Cristóbal de Castilla, obispo de Huamanga elaboró en 1672[5]. En el capítulo II —*Para que se enseñe a los indios la doctrina en lengua española*— se lee esta frase lacónica: «Hizose para enseñanza [*de los caciques*] un colegio en el Cercado de Lima». Parece difícil imaginar que el obispo de Huamanga ignoraba la existencia de San Borja. Probablemente sabía que ahí solo entraban los descendientes de los incas, o los que se decían incas y que por tanto ya no dependían de su diócesis. Las quejas de los jesuitas al virrey Alba de Liste, como ya se ha visto, se apoyaban en cálculos que incluían los obispados de Arequipa y Huamanga en 1655. Si de hecho tenían alumnos de estas diócesis por aquellas fechas se puede deducir que el colegio de San Borja se volvió exclusivamente de «yngas nobles» en la siguiente década. Pero también es posible que se hayan basado en las constituciones más que en la realidad, puesto que su interés era incluir Arequipa y Huamanga para dar más peso a su reivindicación. En todo caso la fecha de 1672 indica que no se esperó el siglo XVIII para considerar que San Borja era un colegio reservado a los nobles incas.

8. San Borja: colegio de «yngas nobles»

Si bien no disponemos del libro completo de entradas de este colegio, quedan en los archivos muchas cuentas y otros documentos de los jesuitas. Revelan que en el Cuzco también hubo alumnos españoles. Según Vargas Ugarte, el plantel empezó con ocho caciques, «número que a los pocos meses llegó a dieciseis, contandose entre ellos un nieto del último de los incas» (1941: 90). En las cartas anuales se observa que las cifras dadas para San Borja siempre son más elevadas que las del Cercado. En 1625, el provincial declara 26 hijos de caciques en San Borja, otra carta declara 30, mientras que solo 13 en el cercado; en 1630, 24 y 30, mientras

[5] Fueron publicadas por Jerónimo de Contreras en Lima en 1677.

que solo 14 en el Cercado; en 1654, 20; en 1666, 20. En 1672, la carta anual que declaraba 12 a 14 colegiales para el Cercado, da la cifra de 18 para Cuzco. Ya se sabe que las cifras de estas cartas anuales son poco fiables, sin embargo se puede suponer, fuera de toda precisión, que en proporción, el alumnado de San Borja, pasada la primera década del siglo XVII, siempre fue más numeroso que el del Príncipe.

Cuando en 1658, el rector Francisco de Madueño pone orden en la administración de San Borja, ante las dificultades para cobrar el dinero de la caja de censos, presenta un ajustamiento de cuentas que quiere «con toda perfeccion y [*pide*] sea jurídico y por ante el presente escribano que del dé fe [...]», para lo cual presenta la lista de los hijos de caciques existentes en el colegio a 31 de agosto, dando los nombres de los repartimientos y los de los padres, todos caciques gobernadores: son once en total. El año anterior había presentado sus gastos donde declaraba «33 colegiales, los diez de censo». En 1658 se añadió uno más para ocho meses (ADC, *Colegio de Ciencias*: leg. 19, paq. 1). Sin embargo, este padre se queja de que los caciques a quienes pertenecen los censos acostumbran ocultar a sus hijos, «por no traherlos al colegio y gastar de los censos» y denuncia la colusión de curas, curacas y corregidores a este efecto. En 1684, se declara 20 colegiales sin la precisión de quiénes son «de censo» y quiénes no.

En cuanto al libro de entradas parece que durante mucho tiempo no se llevó, a pesar de que el virrey Esquilache suponía su existencia en 1620, cuando ordenó que las constituciones del colegio de San Borja se pusiesen «por cabeza del libro de la entrada de los collegiales» (Angulo, 1920: 368). Sin embargo, en 1735 el hermano Ravanal establece así la nómina de los colegiales después de la visita del Provincial Francisco de Rotalde (véase doc. 10 en anexo):

> «Nomina de los casiques de este colegio de San Francisco de Borxa. Fecha a veinte y siete de octubre de este año siendo Rector el Padre Tomas de Figueroa. Digo año de mil setecientos treinta y sinco por cuio orden se pone en este libro; principiando con el primer casique que huvo Don Felipe Huascar hijo legitimo del infausto emperador Guascar año de mil quinientos treinta [*sic*] previniendo que desde dicho año no consta haverse asentado casique alguno en este libro ni constan en otra parte los que en este Colegio Real sean educado ciendo caciques innumerables, y asi en la forma referida se asentaran aqui los existentes para que en adelante los maestros sigan este orden combeniente para dicho colegio y para cuando se visitare, lo qual sea efectuado». (AHRA: c38, fol. 67v)

La sorprendente matrícula de Felipe Guascar en este colegio, en 1530, antes de la conquista del Perú, nos permite medir la ignorancia de ciertos religiosos de la historia del país y de su colegio, así como toda la imprecisión con la cual se

llevaron estos libros a pesar de la importancia que les otorgaban las constituciones oficiales. Parece que después del gobierno de Francisco Rotalde se volvió a la misma dejadez que antes, puesto que allí termina la lista de las entradas. Carece de precisión en cuanto a fechas de entradas pero indica, dando los nombres y origen de cada uno, que: «Gobernando esta Provincia su Reverencia el Padre Francisco Rotalde» fueron matriculados 38 hijos de caciques en San Borja. Ahora, el cuidado que puso el hermano Ravanal en llevar este libro en 1735 indica que la visita del provincial estuvo en el origen de una rigurosa puesta en orden.

Ignoramos las fechas exactas de entrada y de salida de los 38 caciques mencionados en el documento, pero sabemos que Francisco de Rotalde fue Provincial entre 1735 y 1738. Si bien no siguió después de aquella fecha, 38 caciques en tres años es un promedio de trece entradas al año, lo que supone que el alumnado podía pasar de ese número. El provincial también hizo el inventario del estado en que encontró la escuela y es interesante examinarlo. El inventario de lo que tiene el maestro en su aposento, perteneciente a los caciques y a la escuela, da cuenta de: «bandas: cinco, capas: diez, armas: siete, camisetas: once, calzones: doce […]», de lo cual se deduce que se podían vestir diez colegiales con calzones, camisetas y capas, pero que solo cinco podían presenciar fiestas y actos oficiales por el corto número de bandas. El rector encarga la compra de: «cinco bandas de tafetan carmesi y al remate sus encajes de oro de tres dedos, diez camisas de ruan con sus encajes de lorena todas nuevas seis pares de medias verdes y nuevas», lo que completa el ajuar de diez colegiales para salir en público. Esto no significa forzosamente que los colegiales eran diez en total, sino que eran diez los que se podían presentar legítimamente como colegiales.

En 1762, el rector Manuel de Laya declaró a 23 colegiales (ADC, *Colegio de Ciencias*: leg. 20, cuad. 65). Pero la administración borbónica pedía más cuentas e indagaciones. En abril de 1762, el escribano público Joseph Gamarra atestiguó que el rector le presentó los «colegiales que tenía subsistentes» en el mismo «Real Colegio Seminario de San Francisco de Borja de hijos de caciques indios» y estableció una lista de 21 jóvenes, añadiendo con cierto descaro: «componen dichos colegiales el número de veynte y tres que se hallan en el dicho colegio el que reconocí». En enero de 1763, el padre Laya dio otra lista de 20 nombres, más 3 supernumerarios, y 2 «niños pupilos», sin precisar quiénes eran ni de dónde venían unos ni otros (RAHC, 1950-1951: 204). Comparando esta lista con la del escribano, establecida ocho meses antes, se nota que solo nueve de los alumnos declarados por el padre Laya se mantienen entre los 21 de Joseph Gamarra, que incluyen a los dos niños pupilos. La lista del escribano certifica que todos son hijos legítimos de caciques, pero no precisa si son primogénitos, y es evidente que todos no lo son, puesto que repetidas veces se registran juntos dos hermanos. Además, en esta lista de 1762 3 colegiales llevan apellidos españoles:

Blas y Policarpo Prieto, hijos del cacique de Oropesa y Blas Flores, hijo del cacique de Coporaque. Estos apellidos españoles, muy escasos en las listas de San Borja, permiten dudar del origen noble de los dos colegiales y pensar que se trataría más bien de caciques advenedizos. Pero la administración borbónica seguía apremiando a los oficiales del Cuzco. Una carta de 1763 del fiscal Martiarena, reproduce la respuesta del fiscal protector sobre una encuesta hecha en San Borja, prueba de que se sospechaba del número de colegiales declarado por los jesuitas y de la fiabilidad del testimonio del escribano:

> «Habiendo hecho en el particular la indagacion prolija que por si exige la suma importancia de la materia a hallado que aunque en el dicho colegio se conserban veinte y tres indibiduos solo existen quatro primogénitos de casiques como son Hipolito Tisoc Saritupa hijo legitimo de Don Miguel Tisoc Sairetopa Alferez Real que fue de la parroquia del hospital de los Naturales y uno de los 24 electores y casique principal de la Parroquia de San Geronimo, Carlos Guambotupa hijo lexitimo de Don Sebastian Guambotupa […] Francisco Pumayalle Guaypartupa hijo lexitimo de Don Francisco Pumayalle Guaypartupa […] Simon Sinchiroca, hijo lexitimo de Don Francisco Sinchi roca […] y los diez y nueve restantes aunque nobles se hallan sin el requisito de tener el menor derecho para mantenerse y subsistir de la renta destinada de la caja de comunidades». (ADC, *Colegio de ciencias*: leg. 20, cuad. 66)

En la lista del padre Laya, del mismo año, no aparecían los cuatro hijos primogénitos que encontró el fiscal sino que en vez de Hipólito figuraba Simón Tizoc Sauri Tupa. El hecho es que sin estos nuevos colegiales, no se podía cobrar ni un céntimo de la caja de censos. Es de suponer que, avisados de la visita del fiscal, los jesuitas contaron con la ayuda de cuatro familias nobles, todas del cabildo inca, para matricular a sus hijos primogénitos (RAHC, 1950-1951: 205). La sustitución de Simón Tizoc por su hermano mayor Hipólito sugiere que hubo alguna trampa. ¿Dónde se había educado este primogénito antes?

Lo que muestran a las claras estos documentos —que se deben tanto a la política de inspección de los Borbones como a la hostilidad de las elites coloniales— es que el colegio de San Borja mantenía un alumnado bastante numeroso y noble, aunque en parte ilícito a la hora de cobrar la renta. También revelan que había cierta fluidez en la frecuentación del colegio, puesto que en el espacio de solo ocho meses se nota la movilidad de casi la mitad del alumnado.

El litigio con la administración es puramente de Derecho, exigiendo la Corona que solo los hijos primogénitos de los caciques principales se eduquen a expensas de las cajas de censos. Pero los hijos segundones de caciques, o los hijos de nobles que no poseían cacicazgos, venían bastante numerosos a educarse con los

jesuitas. Mucho tiempo, los rectores de San Borja no hicieron la distinción entre los primogénitos y los otros, lo que les permitía cobrar más de la caja de censos. Cuando declaraban veinte alumnos y más, no pasaban en realidad de diez o doce hijos primogénitos, los otros eran hermanos o primos o indios nobles que no eran caciques. Se quedaban por lo menos dos años seguidos, según podemos colegir de las cuentas detalladas examinadas, y no se observan las ausencias que caracterizaban a los colegiales del Príncipe. Según D. Garret hubo «una tradición fuerte de un cacicazgo parcialmente electivo entre los incas» (2003: 29), es decir que el sistema de sucesión no correspondió siempre al modelo español. Por tanto, el hijo primogénito no era forzosamente quien heredaba el cacicazgo. Por otro lado, no hay ninguna prueba de que los jesuitas buscasen educar exclusivamente a los futuros caciques.

El número de los colegiales en total, aboga a favor de una buena reputación de San Borja entre los curacas, mientras que en el Cercado de Lima no se nota semejante asiduidad, sino, como se ha visto, un decaimiento total. También hay que tener en cuenta que, en comparación con otras partes, en el Cuzco, un mayor número de nobles indígenas, reconocidos como descendientes de los incas, ocupaban los cacicazgos (Garret, 2003: 11). Esto hacía de ellos nobles más dignos de respeto que otros curacas. Además, los lazos matrimoniales entre la familia de Loyola y descendientes de los dos santos jesuitas más venerados (Gisbert, 1980: 154; Dean, 1999: 112-113; Cahill, 2003: 13) no eran tampoco ajenos a una mejor relación entre curacas y colegio de caciques en San Borja. En el inventario de *Temporalidades* que se hizo el mismo día de la expulsión, existe un lienzo «de Cristo crucificado y san Borja con sus colegiales con su marco dorado» (ADC, *Colegio de ciencias*: leg. 19, cuad. 15). Es cierto que entre los hijos de caciques citados en la lista del hermano Ravanal en 1735, tanto como en las listas posteriores figuran casi exclusivamente nombres de familias incas como los Tacuri, los Chilitupa, los Sahuaraura Ynga, los Cusipaucar o los hermanos Namcay que se dicen descendientes del «Gran Tupa Yupanqui». Obviamente jesuitas y curacas aprovechaban esta alianza, unos para lograr su control ideológico, y otros para más prestigio en la sociedad colonial (Dean, 1999: 113). Del examen de estas listas se deduce también que muchas veces entraban dos o tres hermanos de la misma familia al colegio. Las constituciones lo permitían, con tal que los que no eran primogénitos pagasen sus alimentos. A menudo los hermanos entraban juntos a pesar de su diferencia de edad. Es el caso de Nicolás y Valentín Pumacagua, el uno nacido en 1755 y el otro en 1758, que solicitaron su entrada juntos (RAHC, 1950-1951: 209).

En esa época tardía es muy posible que los caciques de la región inca optaran por el colegio de San Borja, en un momento en que tenían que probar sus orígenes aristocráticos para seguir gozando de sus privilegios, como se

comprueba en el citado documento de los hermanos Ñamcay. También más tarde, los caciques electores de la parroquia de San Cristóbal hicieron una petición a favor de Blas Sulcacori:

> «Descendiente del Gran Tupayupanqui, Rey y señor que fue de estos Reynos, y como descendiente de esta Real casa pretende de mantenerse en el Colegio real de nuestro Padre San Francisco de Borja, de los yngas nobles, Blas Sulcacori a aprender la Doctrina cristiana por hallarse niño y menor de edad, según y como a falta de algun documento, se ben destruidos de sus derechos». (RAHC, 1950-1951: 215)

Además del motivo aludido, es interesante notar que en esta petición el colegio de hijos de caciques se ha vuelto oficialmente «de los yngas nobles». Sin embargo, son escasísimos y más bien tardíos, los instrumentos que utilizan el argumento de una escolaridad en un colegio de caciques como prueba de legitimidad. Los estudios sobre caciques en el siglo XVIII muestran que hubo en el Cuzco caciques mestizos (O'Phelan, 1997: 223-225; Garret, 2003). El caso de un colegial —desgraciadamente el único documentado— inclinaría a pensar que la organización característica de la nobleza colonial inca, tal como la identifica Garret (2003: 31) tenía lugar ya en el siglo XVII y que ya entonces se hacía la transmisión del cacicazgo por vía materna. En efecto, nos enteramos por el testamento de Luisa de la Peña , hecho en Cuzco en 1630, que era mestiza, puesto que se declara a sí misma hija natural de Gabriel Ruiz de la Peña y de Ynés Guairo, viuda de Tristán de Leguísamo y cuñada de Damián de la Bandera. Después de dar tantas pruebas de lazos con la sociedad española dice: «durante nuestro matrimonio ubimos y procreamos por nuestro hijo legitimo a Alonso Matias de Leguisamo que sera de edad de catorce años poco mas o menos questa en el colegio de los hijos de caciques en esta ciudad» (ADC, *Protocolo*: 208; 1670, fol. 990). Este colegial, por lo tanto, descendía de los incas solo lejanamente y por su madre. El caso de ñustas casadas con españoles es el más frecuente pero también ocurría que una española lograra echarle la garra a un descendiente de los incas, como le pasó a Joan Gomes Galan de Solis Ynga, que declara en su testamento de 1670 que fue obligado a casarse con doña Francisca de Acevedo, lo llevaron a la fuerza cuando tenía 13 o 14 años «un dia yendo al estudio a la compañia de jesus de esto hace 50 años» (ADC, *Protocolo*: 260; 1630, fol. 1380) o sea en 1620 más o menos[6]. Él dice que no reconoce ningún lazo con su mujer ni descendencia y que no es su heredera. Este caso extraño, además de la anécdota, muestra una vez más la importancia que tuvieron los jesuitas en la educación de la nobleza cuzqueña y que no esperaron la fundación de San Borja para proporcionarla, puesto que habla de estudio y no de colegio[7].



[6] Agradezco a Gabriela Ramos la información sobre estos dos testamentos.
[7] Los Solis aparecen en las listas de 1762-1763. Son ellos los «niños caciques pupilos estudiantes en la aula de la Compañía» (RAHC, 1950-1951: 205).

8. 1. Los colegiales intrusos

La citada carta de 1657 de los curacas, expone varios motivos de queja pero el más importante es que «este colegio lo a conbertido de españoles». La queja de los dos firmantes corresponde a un viraje en la política educativa de la Compañía. La explicación que ellos dan de su descontento es que se volvieron escuelas para españoles.

Lo que varios historiadores constatan para el siglo XVIII (Macera, 1966: 341; O'Phelan, 1995: 54) es en realidad un fenómeno mucho más temprano. Efectivamente en la carta anual del año 1636 por primera vez se mencionan, para San Borja, además de los veinte hijos de caciques *quince pupilos que están en la escuela*. Estos pupilos eran indios de familias nobles y españoles, cada uno pagaba noventa pesos para su mantenimiento, mientras que los hijos de caciques, becarios del Rey, teóricamente no pagaban personalmente sino que su mantenimiento se cobraba, con la consabida dificultad, de las cajas de comunidad. Este elemento económico explica que muy pronto se multiplicara el número de alumnos ilícitos, superando rápidamente el de los caciques. En 1664, por ejemplo, según la carta anual, la situación era la siguiente: 22 hijos de caciques, 12 pupilos indios que pagaban sus alimentos y 30 pupilos españoles; en 1666 son 20 colegiales hijos de caciques, 12 colegiales indios que pagan cien pesos cada uno para sus alimentos y 31 pupilos españoles que también pagan los suyos (ARSI, *Perú*: 19), o sea que el número de supuestos caciques ni siquiera representa una tercera parte del total de los alumnos y sabemos que este número además no es confiable, en la medida en que muchos de los colegiales no eran primogénitos, herederos del cacicazgo. No aumenta sin embargo el personal docente, que al contrario disminuye: un padre rector y un hermano, en vez de dos antes. La proporción creciente de españoles y el número total de alumnos ya no ofrecían la posibilidad de dar una educación de calidad a los caciques, pese a que afirmara el rector del Cercado en 1762 que «nada pierden en que este beneficio se difunda y franquee a los demas de todas castas» (BNP: ms. c1167, fol. 25-26). Si bien el pretexto era instruir a una mayoría de indios pobres, resulta evidente que los jesuitas, muy pronto, se desinteresaron de la educación de los hijos de caciques, a quienes despreciaban en el fondo, sobre todo en Lima. Cuidaron más de enriquecer los colegios con el aporte de los pupilos y alumnos españoles o criollos que de respetar las constituciones reales que no admitían indios del común.

Los dos firmantes de la carta aciertan cuando dicen: «este colegio lo a conbertido de españoles». Añaden que sus hijos sufren humiliaciones de parte de los alumnos intrusos —lo que no sorprende— y denuncian una segregación que era evidente para los observadores de aquella sociedad que no sufría «interpolación de españoles con indios» cuando se trataba de crear una escuela de niños (ADC, *Colegio de*

Ciencias: paq. 23). El informe de 1692 del consejero de Cámara, don Lope de Sierra y Osorio, confirma lo que dicen los dos curacas cuando recomienda que se apliquen las cédulas sobre las becas para indios nobles en los seminarios:

> «Combendrá [...] que se ponga expecial cuidado por los ministros a quien tocare, que los rectores y maestros cuiden mucho de su enseñanza y educación, sin permitir que los otros colegiales españoles, ni por persona alguna sean despreciados, molestados, ni maltratados de obra, o de palabra sino que unos y otros se ayan con ellos con amor y venebolencia [...]». (Muro Orejón, 1975: 371)

Además, la situación no mejoró en el siglo XVIII, puesto que si Juan & Ulloa, buenos observadores de la sociedad peruana, preconizaban mandar los caciques a educarse a España era también para apartarlos del «desprecio y odio de los españoles de su edad» (Juan & Ulloa, 1991: 317). En realidad, se distinguían entonces tres clases de alumnos en los colegios: los colegiales que habían recibido la beca, los pupilos que se quedaban a dormir en el colegio pagando y los manteistas o de capa que acudían a las clases y volvían a sus casas. Entre los últimos, había en los colegios de la Compañía estudiantes pobres que no pagaban. Esta situación de los otros colegios se aplicó al de caciques, haciendo de él una escuela de primeras letras para españoles.

Pretenden los dos curacas que los jesuitas se comprometieron a tratar bien a sus hijos y a que no se inmiscuyese español en el colegio, cuando se fundó. De hecho, no queda ningún compromiso escrito. Las constituciones no hablan de españoles, pero tampoco hablan de exclusividad aunque pareciera obvia al principio. Por esto el motivo de la queja de los dos curacas parece ser, en gran parte, el decaimiento del alumnado de los colegios de caciques que hemos constatado. El contrato no había sido respetado, no les trataban «como a gente noble» (*Inca*: 790) como se había prometido. Los colegios ya no eran motivo de orgullo para la juventud indígena, sino de humillación. En realidad, los jesuitas del Cercado de Lima, al acoger a niños españoles, decían obedecer la ley de fundación del colegio[8], lo que es cierto si se entiende «del Colegio de la Compañía», pero falso si se considera las constituciones de los colegios de caciques. El hecho de que el colegio del Príncipe, en el Cercado de Lima, estuviera agregado al mismo colegio de la Compañía permitía esa aseveración.

Un siglo más tarde, la situación del colegio del Príncipe no parece haber cambiado sino a peor. El interesante informe del juez de censos, al insistir en la escuela pública de primeras letras que había en el colegio del Príncipe, denuncia en



[8] «Cercado prioribus literarum rudimentos imbuuntur in elementaria schola atquam etiam accedunt hispanorum filiiquos pariter lege fundationis docere renemur» (ARSI, *Peru*: 9, catálogo trienal).

términos algo radicales: «que tampoco hay hijos de casiques que sean colegiales porque no traen vestidura de tales, la vanda ni el escudo de plata que se les señaló, ni parece se examine si los que pretenden lugar son los hijos maiores» (BNP: ms. c1167, f. 42). El juez advierte que no quedan más que cuatro alumnos que solo se diferencian de los otros indios por tener una habitación propia en el colegio donde duermen en pésimas condiciones. Además sabemos que estos cuatro se reducirán a tres, después de averiguadas las cuentas. El rector no desmiente esta situación e invoca en su defensa la obra de caridad que es una escuela para niños pobres de todas las castas. Según el rector Manuel de Pro:

> «Nada pierden en que este beneficio se difunda y franquee a los demas de todas castas que habitan aquel pueblo y los barrios inmediatos [...] y así ni antes que hubiese este colegio havia escuela ni si este se extinguiera dejandose de mantener el maestro que les enseña podría perder todo aquel becindario que por lo regular es de yndios el beneficio que logra a la sombra o espensas de los caciques». (BNP: ms. c1167)

Lo que muestra claramente este razonamiento, es que no importa que se reduzca el número de los caciques porque más vale educar a una mayoría de niños del pueblo. Puede justificarse, aunque supone tener en muy poco a las elites indígenas y las constituciones reales. Pero no solo es ignorar con qué fin fueron creados estos seminarios y las constituciones que dicen en el séptimo punto que: «no han de ser admitidos otros indios inferiores» (Angulo: 371; *Inca*: 794) sino también el segundo punto de las mismas que especificaba que solo los hijos mayores de los caciques principales habían de entrar a este colegio y beneficiarse de los censos. Porque el meollo del asunto era el dinero y el juez consideraba, con toda la razón, que la caja de censos no tenía por qué pagar por alumnos que no fueran caciques.

Al considerar la evolución del colegio del Príncipe, se ve que, habiendo recibido una educación particular y de calidad al principio, en una sala a ellos reservada, con maestros propios, los hijos de caciques pasaron a ser relegados a un cuarto más estrecho e incómodo para dejar el suyo a los niños españoles. Significaba una cohabitación y al mismo tiempo una segregación intolerable pero todavía una distinción de los indios del común, mientras que en 1762 ya ni siquiera existía esta separación sino que los hijos de los caciques iban a la misma escuela de pobres —llamada de «los Desamparados»— que los otros indios del Cercado. Estos ejemplos muestran que un desprecio profundo para con la elite indígena explica el estado de indigencia del colegio de Lima: no fue esta situación debida a un rector o a un momento particular sino que la degradación fue constante, y se entiende que los caciques dejaran de mandar a sus hijos, hasta llegar a que se repitieran los años en que se apuntaba: «no entró ningún cacique» —1664, 1668, 1673, 1676, etc. (*Inca*: 808)—. Ahora bien, en Cuzco también hubo alumnos

españoles y sin embargo no se nota el mismo abandono. La relación privilegiada de los jesuitas con los descendientes de los incas, su nobleza reconocida por la Corona, hacían que no sufrieran del mismo desprecio. Por otro lado, sabemos que no eran parte integrante del colegio de la Compañía sino que tenían su propia casa y administración. Durante el aprendizaje de las primeras letras estaban en contacto con los hijos de las mejores familias criollas. Es, por lo menos, lo que afirma el rector Villa en su defensa. Estas familias podían tener vínculos con la nobleza inca, de forma que la ruptura no era tan radical como en Lima.

9. Las ausencias

Mientras las primeras reglas elaboradas en tiempos del virrey Toledo decían clara y seguidamente que ninguno había de salir de casa sin licencia y compañero y que de ninguna manera se consentiría que fueran a sus tierras por el tiempo que estuviesen en el colegio, «si no fuese alguna causa forçosa, con parecer del superior, y por breve tiempo», las constituciones de 1620 parecían tomar todavía más en serio las ausencias, puesto que los colegiales necesitaban licencia del gobierno para salir. Sin embargo se ausentaban en mayoría, ya que, como lo hemos visto, nunca el número de entradas apuntadas en el libro coincidía con el número de colegiales presentes en el colegio del Príncipe. Resulta difícil imaginar que tanto incumplimiento se hacía con permiso del Virrey o de la Audiencia, o que todas las ausencias se debían a enfermedades graves o a defunciones. Una vez más la ley no se aplicaba.

El libro de entradas no proporciona detalles para el siglo XVII, aunque estaba previsto que el padre apuntara el día de la entrada y salida de cada colegial «y de las ausencias que hiciere del dicho colegio» (*Inca*: 789). En realidad, solo se apuntaron las entradas con más o menos exactitud durante el siglo XVII en el colegio del Príncipe, y en el Cuzco nunca hasta la visita del provincial Rotalde, según el hermano Ravanal[9]. El libro de entradas estaba destinado a justificar delante del juez de censos las sumas pedidas para el mantenimiento de los jóvenes. Es evidente que los jesuitas no tenían interés en llevarlo escrupulosamente si los colegiales se ausentaban mucho. Sin embargo, a partir de 1718 se apuntan algunas salidas —no todas— y a veces el motivo. Entonces se sabe que eran frecuentes, con idas y venidas del pueblo al colegio. Escasamente se lee que el joven salió con licencia para un tiempo determinado. Entre los motivos enunciados, el más frecuente es la enfermedad del colegial o de sus padres. También menciona una huída después de extinguidos los jesuitas: don Domingo Sicsihuari se fue, sin avisar, en 1772, después de tres años en el colegio del Cercado. Pero podemos



[9] No se puede tomar esta afirmación en serio, puesto que bastaba que se hubiera perdido el libro durante algunos años.

suponer que no fue el primero en hacerlo: la vida de Gerónimo de Limaylla, por ejemplo, revela que no se quedó mucho tiempo y lo más verosímil es que se haya escapado para irse a México.

Una serie de colegiales apellidados Flores llama la atención y confirma la poca estabilidad del alumnado: dos hermanos, Dionisio y Pablo, salieron el 13 de julio de 1718 (no sabemos cuándo entraron) y volvieron los dos después de una ausencia de tres años. Pablo volvió a salir en 1722 y entonces se le pierde la pista a Dionisio. Otros dos hermanos Flores muestran la misma inestabilidad, no se sabe si son de la misma familia: Lorenzo, entró en mayo de 1721 y salió «a su tierra» el 21 de octubre. José, su hermano, entrado el 15 de agosto de 1723, se fue a curar el 15 de octubre. Volvieron los dos hermanos juntos el 6 de agosto de 1724, pero el 25 de octubre del mismo año los dos se fueron otra vez y el 2 de julio de 1725 volvió José para irse de nuevo el 20 de noviembre. Para resumir este último caso, que dista mucho de ser único, entre 1721 y 1725, uno se quedó en total 7 meses 25 días y el otro 9 meses 7 días. Ambos suman 17 meses 2 días de estancia en un plazo de cuatro años. Complicadísimo sería el ajuste de cuentas con las cajas de censos y dado el poco rigor con que se llevó el libro de las entradas, se entienden las reticencias de los jueces para pagar. Cuando la administración borbónica se hizo más apremiante, por los años sesenta, el juez de la caja de censos fue a visitar el colegio de caciques y declaró en su relación no haber visto a ningún colegial de los matriculados (BNP: ms. c1167, fol. 60).

10. La salud[10]

El principal motivo que se da a tantas ausencias —cuando se da— es la salud. En el caso de los hermanos Flores, no siempre se da el motivo pero, cuando es el caso, el que se da es: «se fue a curar a su tierra» y corresponde al final del invierno costeño. Vemos además que los plazos de su estancia en Lima son cortos (cinco meses a lo más) y que corresponden a la estación invernal. Siempre salen a su tierra a fines de octubre. Pero muchas veces vuelven también en pleno invierno limeño. No se puede descartar que otros motivos que la salud expliquen estas ausencias repetidas en octubre: tal vez la fiesta de su pueblo[11]. En cuanto al alumnado global, las fechas de salida son muy variadas: unos enferman en invierno y otros en verano. Otro ejemplo, también revelador, es el de Ignacio Songo, que entra en julio de 1725, sale a curarse en diciembre, vuelve en enero de 1726, sale otra vez a curarse al año siguiente, en abril, para volver a principios de marzo del año 1728. Pero en abril de 1729 otra vez sale a curarse, vuelve en

[10] Véanse sobre el tema de la medicina en el periodo colonial: Arias (1972) y Lastre (1956).

[11] Agradezco a Scarlett O'Phelan esta sugerencia.

agosto y en noviembre sale a curar a su madre, enferma él también en aquella ocasión, y vuelve en febrero de 1731. En el espacio de seis años este colegial enfermó gravemente por lo menos cuatro veces, saliendo a curarse en verano.

> «Los meses de febrero y março y abril ay muchos calores en esta ciudad de los Reyes y en razon de esto y de comer mucha fruta los indios serranos enferman y mueren como se me ha dado aviso». (Lisson, 1946, IV: 459)

Tanto el excesivo calor del verano como la humedad sin lluvia del invierno limeño parecen haberles sido fatales. Ahora bien, recordemos que normalmente los estatutos de los colegios prohiben que los alumnos salgan del colegio sin permiso del gobierno. También se estableció que tenían que ser curados en el colegio con gastos de médico y farmacia propios. Los jesuitas poseían chacras* en la sierra, donde podían mandar a los enfermos a curarse o a convalecer, pero se presenta el caso solo una vez en 1732 (*Inca*: 816).

El cambio de altura siempre fue nocivo para los indios y los incas lo sabían, que nunca desplazaban las poblaciones sin respetar las condiciones climáticas de su lugar de origen. El arzobispo Loayza en 1572, en una carta al Rey sobre el hospital de indios afirma que:

> «no solo es charidad lo que se haze sino tambien deuda y de ordinario por los muchos que vienen y hazen venir a trabajar en esta ciudad ay a la continua ochenta enffermos arriba». (Lisson, 1943, II: 617)

Cuando el virrey Toledo dio provisión para fundar dos colegios de caciques en 1578, distinguió a los serranos de los de los llanos. Volvería sobre esta decisión a último momento por falta de tiempo y para asegurar la fundación del colegio de Lima, sin más consideraciones sobre los riesgos de enfermedad y de muerte. Consultado sobre la fundación de la Universidad, el obispo Lartaun no aconsejaba que fuese en Lima por:

> «La gran destemplança de calor que tiene el sitio donde la ciudad de Lima esta fundada y toda su comarca, por cuya causa todos los que biven en ella, viven con flaqueza de espiritu y sin aquella bivez que es [*roto*] para bien estudiar, lo otro que es tierra muy enferma que en breve tiempo casi se renueva toda la gente de tantos como fallecen, y especialmente para con los que de la sierra an de venir y bajarse al estudio que pocos escapan de los que desta manera vienen de la sierra, quienes el año primero no pasen su peligro, o mueran [...]». (AGI, *Lima*: 305)

Además de la presunta «flaqueza de espíritu» que el clima cálido produciría según teorías muy compartidas en la época[12], el obispo insiste en la mortalidad

[12] El virrey Martín Henriquez retoma las mismas consideraciones en 1583 (Eguiguren, 1939: 359).

que amenaza a los jóvenes. Son bastantes las advertencias en este sentido, hasta plasmarse en la provisión de 1619 del Príncipe de Esquilache:

> «[...]Y que porque si se trajesen al colegio de esta ciudad los hijos de los caciques, segundas personas del distrito y comarca del Cuzco, Charcas y Quito, lo sentirian mucho ellos por la gran distancia que hay y riesgo que tendria su salud por ser el temple contrario [...]». (AGI, *Lima*: 305)

El Virrey retoma entonces las disposiciones de Toledo que había previsto lugares distintos para cada obispado, reduciéndolos en un principio a dos: uno para los serranos en el Cuzco y otro en la costa en Lima por las mismas razones. Pero la geografia de los obispados hacía que el de Lima contara con tantos serranos como costeños. Los indios temían el cambio de altura, incluso el de la puna para ciertos serranos como el cacique Hernando Hacas Poma que murió con otro «de los trauajos que auian padeçido en dos meses que abian estado en la carçel presos y auer pasado por la puna estaban tan achacosos» (Duviols, 2003: 535). El hecho de bajar a la costa además de representar una gran diferencia de altura y la inversión de las estaciones, ponía a los serranos en contacto con microbios y enfermedades a los que no estaban acostumbrados, puesto que la población europea y africana era allí mucho más densa. La tuberculosis, el sarampión, el tifus y otras dolencias los tomaban desprevenidos. En cambio, los colegiales de San Borja en el Cuzco no conocían un cambio de altura tan importante.

Tenemos pocos documentos relativos a la salud de los colegiales del Príncipe en el siglo XVII. Sin embargo, en los procesos de Cajatambo, el mismo don Juan de Mendoza que había sido acusado de practicar ritos para que su hijo don Alonso salga buen letrado y herede el cacicazgo, también lo fue de curar, en otras ocasiones, «con supersticiones al dicho su hijo» porque lo había traido muy enfermo de la ciudad (Duviols, 2003: 384).

Las constituciones del colegio de caciques preveían que los jóvenes debían ser tratados como nobles y que, por tanto, se debían curar en el colegio y no en el hospital de Santa Ana, reservado a los indios del común de Lima. Para ello un médico recibía un salario regular de 130 pesos que tenía en cuenta su desplazamiento desde Lima. Una suma de 225 pesos estaba reservada para médico, cirujano, barbero y medicinas. La casa del Cercado tenía una buena farmacia y los jesuitas cuidaban la salud de sus colegiales. El colegio tenía una enfermería con un muchacho a quien se pagaba para cuidar de los enfermos. En realidad tenía dos, como se advierte en el inventario de *Temporalidades*, supuestamente una para los indios[13]. Sin embargo algunas veces desconocían la enfermedad como lo lamenta el padre Frías Herrán que, en 1623 protesta contra la decisión del Real Acuerdo de reducir los gastos de los colegios de caciques y denuncia:

[13] En el plano (fig.1) solo aparece una enfermería de esclavos.

> «El manifiesto peligro de los que enfermen pues sin médico ni medicinas no es posible se puedan curar a cuya causa precisa abra pocos dias que murio uno de los colegiales por no aver quien conociese la enfermedad con que los padres de los demas an [...] temor que se han querido llevar todos sus hijos». (MP II: 554)

De modo que, según el provincial, los colegiales enferman y mueren y los caciques retiran a sus hijos por culpa del gobierno que reduce los gastos. Se entiende este razonamiento y que los jesuitas hayan querido cuidar mejor a los colegiales, pero no parece que esta sea la única causa de la mortalidad de los jóvenes. En sus litigios con los jueces los rectores siempre evocan el cuidado con que atienden la salud de los niños, considerando que de ella depende el honor de la Compañía. Cuando Manuel de Pro tiene que justificar sus gastos, el juez de censos estima que los indios pueden ser curados en el hospital de Santa Ana por ser tan pocos y que 225 pesos para la salud de cuatro colegiales es demasiado. El provincial le recuerda entonces que a los caciques no les gustaría ser curados en la misma cama que acaba de dejar un indio tributario «a quienes ellos miran mui avajo» (BNP: ms. c1167) y que lo prohiben las constituciones. Pero ya se sabe que los jesuitas ignoraban las constituciones cuando les convenía y no trataban a los alumnos del Príncipe como nobles. Podían hacer alarde de su buena farmacia y enfermería en cuanto se trataba de cobrar las correspondientes sumas de dinero, y sin embargo dejar que los colegiales se fueran a curar a sus tierras, lo que permitía ahorros de médico.

10. 1. Muertes y funerales

En los años posteriores, sobre todo en el siglo XVIII, cuando tenemos más detalles, vemos que bastantes alumnos morían en el colegio aunque disponían de asistencia médica y de una buena enfermería. Es muy probable que todas las defunciones no estén mencionadas. Desafortunadamente no tenemos detalles de entierros antes de la expulsión de los jesuitas, solo las anotaciones del libro de entradas. Así Nicolás Huara murió en octubre de 1726 —después de estar un año y ocho meses en el colegio— y «fue enterrado en la Iglesia con su misa de cuerpo presente y asistencia de los caciques». Otro murió el 13 de octubre «y el día catorce se le hizo el entierro con asistencia de la Comunidad», lo que era un honor. En cuanto a los gastos ocasionados por funerales de colegiales, los únicos documentos que se encontraron, en el marco de la presente investigación, son posteriores a 1767.

11. El uniforme, cuestión clave

La importancia del vestido en la época virreinal es manifiesta, tanto en lo que atañe a la sociedad criolla como a las elites indígenas. Siempre ha habido una relación estrecha entre el vestir y la identidad: el traje dice antes que la palabra quién es uno, qué lugar ocupa en la sociedad y aún más en la sociedad colonial, que solo podía imaginarse a sí misma dentro de un esquema esencialmente jerárquico.

Según María Rostworowski, cada región del Perú antiguo se vestía con el traje similar al que había llevado su huaca* (1999: 286), lo que hacía del vestido la expresión a la vez de una identidad y de un sentimiento religioso. Los incas respetaron la manera de vestir y peinarse de cada etnia; prohibían cualquier cambio, y según Betanzos, el inca se vestía al uso de la provincia donde se hallaba cuando visitaba su imperio, lo que marcaba simbólicamente una pertenencia recíproca. Estos usos y prohibiciones que tenían por fin esencial el control de la población, ponen de manifiesto el vínculo que existe entre vestido y poder. Por tanto se entiende que la cuestión del vestuario haya sido de importancia también durante la colonia tanto para los descendientes de los incas y otros curacas como para los españoles. Vestir a lo español era para las elites indígenas una manera de marcar su integración a la sociedad de los dominantes, pero no era del gusto de todos. Declaraba el obispo de Cuzco, Fernando de Vera:

> «Para que el indio sea bueno a de calzar ojotas, que son como zapatos a su uso, y en mudando de traje o sabiendo mas de lo que ha menester para salvarse es mal cacique y peor gobernador». (AGI, *Lima*: 305)

Los caciques educados en los colegios, que habían aprendido a llevar zapatos, no escapaban de este juicio muy compartido. La conjunción del traje y del saber no es tan arbitraria como podría parecer en aquella sociedad que valoraba las apariencias. Podía tener un valor político. Los romanos vistieron a los hijos de las mejores familias vencidas de Hispania con el hábito de los patricios, los franciscanos en Nueva España vistieron a los hijos de los caciques con vestido talar. Unos y otros garantizaban con ello la alianza de las elites conquistadas. La cuestión del uniforme en el Perú iba a ser reveladora del lugar que se reservaba a los caciques en la sociedad colonial. Las castas, las clases sociales y el género ordenaban esa sociedad en una complejidad de preeminencias que podían ser objeto de violencias y largos procesos. Al mismo tiempo, y por la misma razón, el vestido era uno de los factores de transgresión más utilizados[14]. Cuando Huaman Poma establece la jerarquía de los caciques, insiste en la indumentaria. Solo otorga el privilegio de vestirse como español al cacique principal, cabeza de una provincia, y a su segunda persona.

[14] En este censo toda desviación está mencionada. Por ejemplo: «Zapatero soltero: es mestizo aunque ande en hábito de indio por ser pobre o más frecuente: quitado el cabello y vestido en hábito de espanol» (Cook, 1971: 60).

> «Ha de vestirse como español pero se diferencie, que no se quite los cabellos que se lo corte al oído traiga camisa, cuello, jubón y calza botas y su camiseta y capa, sombrero y su espada alabarda y otras armas como señor y principal [...]». (1936: 741-44)

La segunda persona, según el famoso cronista, debe diferenciarse del cacique principal solo por un detalle: «que no traiga capa sino su manta y camiseta natural» (Huaman Poma, 1936: 758). Vestirse como español era, por tanto, el mayor privilegio. Según se va bajando en la jerarquía de los caciques disminuyen los atributos españoles de la indumentaria y aumentan los indígenas[15].

Ser colegial en Lima o en el Cuzco implicaba, antes que nada, llevar el uniforme de su colegio, como se nota en la carta que el arzobispo Toribio de Mogrovejo mandó al Rey donde menciona que «el virrey don Martín Enriquez fundó otro colegio de niños en abito de colegiales con sus habitos de buriel y becas coloradas». La fundación de un colegio suponía por tanto que en sus constituciones estuviese puntualizado el uniforme que iban a llevar los alumnos, ya que pertenecer a un colegio era considerado como un honor y los colegiales debían, cuando salían a la calle, hacerlo «en cuerpo de colegio». Esto se verificaba cuando había fiestas, lo que era frecuente, sobre todo en las ciudades donde se solía celebrar con mucho boato al nuevo Rey, al nuevo Virrey, al nacimiento del príncipe heredero; sin las numerosas fiestas religiosas que marcaban el calendario, en particular las fiestas dedicadas a la Virgen María y a su inmaculada concepción, que se fueron multiplicando durante el siglo XVII (Alaperrine, 2001). Entonces los colegiales participaban de las procesiones según su rango de preeminencia, y asistían a las corridas desde el lugar que les estaba destinado en la plaza, según el mismo criterio. Toda la ciudad podía verlos pasar o estar allí sentados todos vestidos de la misma manera, «en cuerpo de colegio». También en el siglo XVIII, los colegiales salían por la ciudad a graduarse en la Universidad o a concurrir allí en certámenes poéticos. Por tanto se entiende que definir el vestido que iban a traer los alumnos de un colegio, fuera una de las primeras preocupaciones de sus fundadores. Este vestido representante, pues, del colegio ante el público y sobre todo la aristocracia de la ciudad, debería reflejar los valores morales que se suponía respetaba y transmitía la educación allí proporcionada.

Así de las universidades. Cuando funda la Universidad de San Marcos destinada a la educación de la elite española y criolla, el virrey Toledo, después de consultar a los visitadores, decreta que el vestido no ha de ser costoso ni lujoso «para que siendo honesto y moderado y conforme al estado y profesion de cada uno […] y de la decencia y ávito exterior se infiera y colija el ávito interior […]». En

[15] Véanse los dibujos de las páginas 741,743, 745, 747, 749, 751 y 753, en *Nueva Coronica y Buen Gobierno.*

otras palabras, el hábito de los estudiantes de San Marcos tenía que reflejar las lecciones de humildad y castidad que oirían los futuros licenciados: «sean sotanas y manteos de clérigos con su bonete, todo de paño negro sin que las puedan traer de terciopelo o otra seda acuchillada». En cuanto a San Martín:

> «Vistieron los colegiales mantos que llaman opas de estameña parda los gramaticos y de paño de Castilla del mismo color los theologos, canonistas, philosofos, y todos becas de grana o escarlata, traje que se tomo del insigne colegio que llaman del Arzobispo [*Salamanca*] salvo que aqui no se usaron roscas con su pabellon». (Barrasa, s. f.; BNP, *Jesuitas*: ms I 563, fol. 280)

Por tanto también la calidad de las telas —el paño siendo más noble que la estameña— establecía una jerarquía entre los gramáticos y los otros.

Cuando se trató de fundar los colegios de caciques se planteó la misma cuestión del vestido ¿Cómo definirlo? o sea ¿cómo definir el lugar ocupado por los caciques en la sociedad virreinal? En un primer tiempo los oidores de la Audiencia, consultados sobre las constituciones, pensaron unánimes que los colegiales no debían cambiar sus trajes, sino solo llevar la insignia del colegio. Tal parecer ofrecía la ventaja de reducir los gastos que se habían de otorgar a cada niño y por consiguiente al presupuesto de cada colegio, objeto de preocupación de los oidores. En efecto reducirlo, significaba gravar menos las cajas de comunidades donde los encomenderos y vecinos tenían sus intereses. Además, semejante posición encontraba un eco en los consejos del visitador Plaza, años antes, cuando el virrey Toledo estaba a punto de realizar el proyecto:

> «Cuanto al sustento y vestido no conviene sacarles mucho de su natural por no hacerles regalados y viciosos, y porque no los extrañen los suyos aunque en la policia y limpieza y buen modo en su mismo natural es acertado instruirles con cuidado». (MP II: 459)

El visitador, por otra parte, recomendaba que se tratara a los jóvenes caciques con respeto, pero aquí consideraba que vestirlos o alimentarlos a la española sería inmoral en la medida en que sería hacerles caer en la tentación del pecado de orgullo al identificarse con los españoles. Se ve claramente la zanja infranqueable que separaba, en las mentes de la época, la república de los indios de la de los españoles, aún cuando en la realidad de las vivencias no sucediera siempre así. Según Plaza, los caciques no debían apartarse demasiado de los suyos, lo que se presenta como una cuerda reflexión política en favor de los indios del común y de su evangelización, pero también era una manera de afirmar la inferioridad de sus jefes étnicos.

Si la indumentaria de los estudiantes de San Marcos les recordaba que debían ser vivos ejemplos e inclinarse hacia el puro ideal cristiano con sus vestidos decentes

sin exceso, la de los caciques debía recordarles su subordinación, que siempre se les sospechaba de flaqueza moral y que debían ser protegidos del pecado —como los menores de edad— ante el derecho español. En pocas palabras si los vestidos simbolizaban el objeto de los estudios, los uniformes de los españoles marcaban una aspiración a lo positivo, a un lugar privilegiado en la sociedad, mientras que el traje tradicional de los otros quedaba en lo negativo.

El Rey no siguió el parecer de los oidores y en las constituciones definitivas de los colegios otorgó también un uniforme a los futuros caciques que sería el mismo en el colegio del Príncipe del Cercado y en San Borja del Cuzco.

> «Y asi mismo ordeno e mando que el hábito que han de traer los colegiales, especialmente cuando han de salir en público, sea manta, camiseta y calzones y medias verdes y sombrero negro y todo el dicho vestido sea de algodón o lana, y una banda de tafetán carmesí de Castilla atravesada del hombro derecho que caiga debajo del brazo izquierdo con un escudo de plata de las armas reales». (*Inca*: 789)

El llevar uniforme era, para los caciques, el reconocimiento público de su estatus de colegiales. Como los de San Martín en Lima, o los de San Bernardo en Cuzco, se les conocería en la ciudad como los alumnos del Príncipe o de San Borja. Pero mirándolo bien, también se les conocería como colegiales diferentes. En efecto, la corta manta distaba mucho de ser la hopa, el manto talar de paño fino que llevaban con prestancia los colegiales españoles —a quienes estaba prohibido salir a la calle de corto—. La manta era, con la camiseta (el uncu), una de las piezas del traje indígena. Cuando en 1631, después de la interrupción debida a la oposición de los encomenderos y vecinos, se estableció de nuevo el colegio de San Borja retomando las constituciones anteriores, se precisó que el vestido había de ser: «camiseta calzones y forronuelo [*ferreruelo*] de xergueta o paño verde en la forma que lo han acostumbrado [...]» Se nota de paso que la jergueta es una tela grosera que no aparecía en las constituciones de Esquilache. En cuanto a la palabra ferrehuelo que remite a una pieza de la indumentaria española, no vale aquí como tal, sino como manta, ya que se precisa que había de ser de la forma tradicional de los indios. La voluntad de que los vestidos que cubrían el tronco fuesen indígenas es evidente. En cambio, las medias, los zapatos y el sombrero pertenecían a la indumentaria europea, pero aún con la sola diferencia que los estudiantes españoles llevaban bonete y no sombrero. El bonete cuadrado de cuatro esquinas para afuera, les distinguía en la ciudad como letrados, privilegiados entre los privilegiados. Covarrubias en su *Tesoro de la lengua castellana o española*, recuerda que en tiempos antiguos el bonete era signo de libertad y que el refrán «el bonete y el almete hacen casas de copete» significa que las letras y las armas hacen las casas ilustres. El sombrero tenía su importancia en las costumbres de la corte y de las ciudades: quitarse el sombrero era una obligación que marcaba el

respeto de la jerarquía; no conllevaba los mismos símbolos que el bonete, aún si era un elemento europeo. En cuanto a la manta, tal vez venga al caso señalar que esta pieza indispensable de la indumentaria indígena, que podía distinguir por la calidad de su tejido al cacique del indio del común, vino a desempeñar un papel importante durante la colonia, en las ceremonias rituales de toma de posesión de las encomiendas. Simbólicamente el encomendero, en signo de apropiación, quitaba la manta al cacique del repartimiento y se la restituía (MP II: 731). La manta era entonces el atributo del vasallaje del cacique, de un poder arrebatado y restituído a merced del vencedor extranjero, símbolo por tanto de la ruptura que se había producido con la Conquista.

El manto y el bonete debían anunciar el empaque de los futuros licenciados y doctores, la manta y el sombrero mostraban que la ambición de los estudios era mucho más reducida. Aprender a leer, escribir, contar, la doctrina cristiana y los cantos de la Iglesia, tales fueron los límites de los objetivos oficialmente proclamados por esta educación en el siglo XVII.

Otro detalle también revelador: las constituciones precisan que los vestidos han de ser de lana o de algodón, ambos materiales indígenas por excelencia, ya que en las cuentas aparece el término *chamelote* al respecto, o sea un tejido de lana de llama. Sola excepción: la beca cuya importancia es manifiesta ya que marcaba la pertenencia de los caciques a la Corona, y que tenía que ser de tafetán de Castilla; la de los colegiales españoles era de paño y terciopelo bordado. El virrey Esquilache dio directivas muy precisas en lo que atañe a las becas de los caciques, para que sus propias armas figurasen por debajo de las del Rey:

> «[…] un escudo de plata de las armas reales con castillo y león, y debajo las mías del tamaño y forma que está señalado y al presente se trae […]». (*Inca*: 789)

Así mostraba su compromiso y empeño en este proyecto. No deja de ser significativo que en las descripciones de la indumentaria de los colegiales, la sola beca ocupe más espacio que las demás piezas del vestido. En realidad también las bandas eran distintas en la medida en que las armas no estaban bordadas con hilos de oro y plata sobre terciopelo, como las de otros colegios, sino que eran independientes y se fijaban sobre el tafetán. En parte español y en parte indígena, el uniforme de los jóvenes caciques reflejaba su futura condición de bisagra entre la administración colonial y los indios.

Cuando el virrey Esquilache dejó el Perú el 18 de abril de 1621, el Real Acuerdo tomó las riendas del poder, como de costumbre, hasta la llegada, el 25 de julio de 1622, del nuevo virrey, Marqués de Guadalcazar —es decir más de un año y tres meses—. Los oidores entonces se apresuraron a revisar las constituciones de los colegios de caciques, reduciendo sus presupuestos y la primera medida fue

suprimir el uniforme. En adelante el colegio no vestiría a los alumnos, los padres tendrían que dar:

> «Un vestido cada año en la forma que lo acostumbran a estar en su tierra y con medias y sombreros y zapatos». (MP II: 731)

Los complementos que permiten entonces distinguir los colegiales de los indios del común son por tanto, los atributos de la policía cristiana: medias, zapatos y sombrero. Piernas desnudas y pies descalzos eran considerados como propios de los bárbaros y no se podían tolerar en quienes iban a ser los vectores de la evangelización. En cuanto al sombrero ya hemos evocado su papel en la cortesía y respeto de las jerarquías.

El examen de las cuentas de los establecimientos revela que los jóvenes gastaban muchos pares de zapatos: a fines del siglo XVIII el colegio del Príncipe pagaba regularmente cinco pares al mes y sin embargo los alumnos eran muy pocos (no pasaban de cinco según lo que se deduce de las cuentas remitidas por el rector a la administración de las cajas de comunidad, pero se puede suponer que las cuentas incluían los zapatos de los maestros). Otro punto de referencia es el colegio de Chillán en Chile, que pagaba cuatro pares de zapatos al año a cada alumno. Antes de la colonización también los nobles se distinguían de la masa por el calzado, ya que llevaban ojotas, como se puede apreciar en los dibujos de Huaman Poma. En el largo proceso que intentó Gerónimo de Limaylla contra su primo por el cacicazgo de Lurinhuanca, en la segunda parte del siglo XVI, su madre declara haberle tenido muy joven y por prueba de que su padre, el futuro cacique gobernador, también lo era, dice que entonces todavía llevaba ojotas y manta. Esto supone que en las familias principales indígenas, el vestir a la española era propio de los mayores de edad y de los casados, y el traje tradicional de los niños y jóvenes.

El doctor Acuña en 1622 critica las restricciones impuestas por el Real Acuerdo, en una carta dirigida al Rey, y opina que la diferencia de gasto no justifica que se renuncie al uniforme:

> «Y ahora ordena la Audiencia que la insignia sola sea la banda y escudo y el color del vestido el que quisiere cada uno, y como la diferencia del gasto es tan poco parece que lucirán más vistiendo todos de un color, y ellos son de condición que se inclinan y aficionan a cosas semejantes». (MP II: 518)

Este último punto, en realidad, era lo más importante, ya que bajo el pretexto de los ahorros se trataba de abatir las presunciones de los caciques que, como los españoles y criollos, «se inclinaban y aficionaban» a los privilegios. Los blancos rechazaban tajantemente esa posible identificación en la medida en que cuestionaba su superioridad.

Las medidas de restricciones del Real Acuerdo, que el nuevo Virrey no iba a abolir a pesar de las protestas de los rectores, tuvieron consecuencias nefastas para los colegios. Sabemos que Jacinto de Contreras, más de 45 años después, explicaba la disminución del número de colegiales por la decisión del Real Acuerdo de no proporcionarles el vestido.

¿Era el gasto lo que motivaba a los caciques para no dejar que acudieran sus hijos al colegio? ¿O más bien la humillación? No se debe olvidar que la «inclinación a los honores» sugerida por el doctor Acuña ya estaba mencionada en el proyecto de fundación de los colegios. En efecto, antes de establecer definitivamente las constituciones, el Rey había sometido a los oidores algunas preguntas en lo que atañía a la financiación, y la primera era:

> «Supuesto que no parece justo ni conveniente que se pida cosa alguna a los caciques para el sustento de los indios en el dicho colegio, de dónde se podrá suplir con justificación ? […] supuesto que los indios se agradan de cualquier especialidad que con ellos se use, y que conviene inclinarles a que apetezcan a venir y asistir al colegio y que es justo que sean diferenciados de los demás [...]». (*Inca*: 785-786)

Entonces, en 1617, el Rey solo retomaba las primeras disposiciones del virrey Toledo que conocía la necesidad de distinguir a los nobles indígenas de la masa del común y de darles la satisfacción de algún privilegio. Según la personalidad de los virreyes, más o menos conscientes de la condición de los indios, más o menos en su favor, sus actitudes para con el colegio de caciques diferían y se otorgaba, o no, el uniforme.

Las promesas del virrey Esquilache de cuidar personalmente de sus hijos y de favorecer sus carreras honrándolos, solo habían sido promesas para mover a los caciques a mandarlos al colegio: no fueron seguidas de efecto. Después de su ida, las garantías que había dado no fueron respetadas y el mero hecho de abandonar el uniforme era para los caciques una marca de desprecio que explica en gran parte su desafección por el colegio. Tal vez no sea la única razón, pero fue importante y lo que dice el padre Contreras muestra hasta qué punto las estrategias elaboradas por los virreyes Toledo y Esquilache para atraer a los caciques eran justas pero inaplicables en una realidad política hecha de tensiones continuas entre la Corona, las elites españolas y la corrupción del sistema administrativo.

12. Vida cotidiana de los colegiales

La calidad de vida cotidiana de los colegiales varió con el tiempo. Mientras al principio estaban de por sí, unos veinte, más o menos, con un hermano coadjutor maestro y un padre rector, en una casa comprada o acondicionada

para ellos, la intromisión de los españoles cambió la atmósfera, multiplicando considerablemente el número de alumnos y haciendo de los hijos de caciques una minoría en su propio colegio.

En cuanto a la distribución del tiempo, parece no haber variado mucho. Por lo menos es lo que afirma en 1776, casi 10 años después de la extinción de los jesuitas, el canónigo Francisco Joseph de Marán, nuevo rector del colegio (Macera, 1966: 365). El provincial de la Compañía era quien la dictaba. Según lo que ordenó Gonzalo de Lira, visitador de la Compañía para el colegio del Príncipe el año 1625, o sea en los primeros tiempos, los colegiales se levantaban por la mañana cuando los padres salían de oración, a las seis. Recitaban entonces las cuatro oraciones y lo que sus maestros les habían enseñado. Después oían misa, al fin de ella rezaban el acto de contrición y la acción de gracias «por todos los beneficios recibidos». Luego iban a desayunar. El desayuno que llamaban almuerzo, empezaba con la bendición del padre y consistía en medio panecillo, unas pasas, o higos, o miel u otra cosa (*Inca*: 795).

Luego, la escuela tenía lugar, con el hermano maestro, hasta las nueve y media y de nueve y media a diez y media, todos aprendían a cantar y a tocar sus instrumentos. Entonces venía el recreo hasta la hora de comer. Hasta las dos tenían otro recreo, y de dos a cuatro y media otra vez se ejercitaban en el aprendizaje de la lectura y la escritura. Después cantaban durante una hora. A las cinco y media rezaban el rosario en la escuela y hasta las siete, jugaban, leían o aprendían la lengua española. A las siete y media tocaban la doctrina. Se juntaban en la sacristía para media hora de catecismo que se terminaba por las letanías. A las ocho menos cuarto iban a cenar y descansar. Antes de acostarse hacían el examen de conciencia y rezaban. Lo mismo se repetía cada día, excepto los jueves por la tarde en que había asueto. En total eran cuatro horas de escuela, dos de música y canto, el resto de oraciones y doctrina. Además, es de notar que el aprendizaje de la lengua española parece ocupar un lugar reducido, si no opcional en esta distribución.

Las órdenes que dio Diego Francisco Altamirano en mayo de 1699 para el gobierno del colegio difieren poco: solo precisa que en la iglesia por la mañana:

> «se encomendaran a Dios y estarán instruidos de lo que pueden rezar en aquel tiempo: el acto de contrición, a la Virgen, al santo del nombre, al Ángel de la guarda, y el ofrecimiento de las obras del día». (*Inca*: 830-831)

La cuestión es saber si estas reglas venían a poner orden en el gobierno del colegio o si eran pura formalidad por parte del visitador. Ningún documento permite contestar.

12. 1. Las comidas

El momento de la comida era particularmente importante en la medida en que era un tiempo de sociabilidad, que los jesuitas aprovechaban para educar a los colegiales en buena policía. El uso de manteles y servilletas que estaba previsto en las primeras disposiciones parece haberse perdido poco a poco, puesto que en ocasiones muy raras se encuentran en los diferentes inventarios: un solo mantel de tocuyo en el de *Temporalidades* (AGN, *Temporalidades*: L155).

A imitación de todos los colegios jesuitas, un alumno leía algún libro edificante o la «Vida del Santo» del día durante la comida, y otro servía. Esto se observó efectivamente al principio, ya que lo consigna el hermano Sebastián en su relación (Vargas Ugarte, 1948: 150). Las constituciones preveían que comieran todos juntos en su refectorio con el padre. Este les echaba la bendición antes de comer, y a medio día los jóvenes tenían todo el pan que pudieran comer, un guisado o locro de carnero, una escudilla de caldo y carne cocida. Todos los jesuitas que tuvieron que defenderse ante los jueces de censos insistían en que alimentaban muy bien a los colegiales. Sebastián de Villa, por ejemplo, cuando se presentó ante los oficiales de las cajas reales del Cuzco, preguntó retóricamente si es verdad:

> «que los veinte cassiquitos que conmigo vienen a visitar a V Mdes estan bien gordos, commiendo [*sic*] dos platos por la mañana de carne, dos a la noche y medio real de pan». (ADC, *Colegio de Ciencias*: leg. 21, cuad. 9)

En realidad lo que debían comer los futuros caciques se discutió en la Real Audiencia así como lo que debían vestir, en el momento de establecer las constituciones, y los pareceres reflejaban la opinión que tenía cada uno sobre estos colegios. Si el vestir sitúa de inmediato al individuo en la escala social, el comer ofrece otras dimensiones. Es una costumbre adquirida desde la niñez y propia de un grupo. También existe un vínculo con la religión, con prohibiciones y ritos. Lo que se ingiere suscita lo imaginario. Lo que comía el vecino o lo que no comía podía ser una prueba de herejía ante la Inquisición. En ciertos procesos de idolatrías, algunos testimonios contra «hechiceros» declaraban que estos explicaban las enfermedades, como la hinchazón del pie, por haber comido pan, carne de cordero o de chancho, que eran alimentos de españoles. Aquello era, para el visitador, prueba de persistente idolatría (Duviols, 2003: 229, 243). Por tanto no ha de extrañar que la dieta alimenticia de los caciques conste en las constituciones de los colegios. Unos pensaban que había que darles el sustento necesario conforme a lo que acostumbraban, mientras que otros estaban de acuerdo en darles de comer como a los otros colegiales españoles. La primera solución tenía la ventaja de ser más económica y de dejar a los caciques en su sitio de indios, pero el Rey decidió que comieran lo que los españoles, sin abandonar del todo sus costumbres, poniéndoles en la mesa:

> «Maíz tostado o cocido y algunas papas así porque están en costumbre de comerlo como porque no la hayan perdido cuando vuelvan a sus tierras [...] y los días que no fueren de carne, se les dé alguna escudilla de garbanzos, arroz, lentejas o de otra legumbre y un plato de pescado fresco o salado y alguna fruta conforme al tiempo y las pascuas y fiestas muy solemnes se les dé algun extraordinario, como pasteles o asado». (*Inca*: 795)

Este régimen ofrecía la ventaja de ser equilibrado, tanto desde el punto de vista dietético como político. Reflejaba el papel del futuro cacique, bisagra entre españoles e indios y la voluntad de la Corona de educarles en policía pero sin alejarlos de sus indios: «que no les extrañen los suyos» —recomendó en sus tiempos el visitador Plaza—. El Real Acuerdo después de la partida de Esquilache se apresuró en reducir los gastos:

> «En cuanto a la comida se declara se les de a los dichos colegiales según y como en las otras constituciones está declarado procurando la proporcionar y tasar los Padres que los tuviese a cargo segun la naturaleza de los yndios con que el gasto que en esto se a de hacer se modere y en lugar de dos reales y medio que están señalados por día para alimentos de cada uno de los dichos colegiales no se dé ni pague de aqué adelante más de a razon de dos reales». (MP II: 526)

En su protesta el padre Jacinto de Contreras declara que no bastan dos reales porque los precios han subido «y el carnero que valía un patacón quando se fundó el colegio vale hoy dos [...]» (Eguiguren, 1949, II: 564). Era evidente que alimentar a los colegiales «a su uso» hubiera evitado gastos pero también hubiera sido una medida de vejación para esas elites indígenas que aspiraban a españolizarse.

Una tradición oral recogida por Gerald Taylor (1975) pone de manifiesto la importancia de las costumbres alimenticias y el desprecio que los indios inspiraban. En este cuento un cacique, sacristán de su pueblo, se muestra tan buen cristiano que en ausencia del cura dice misa en su lugar sorprendiendo a todos. Pero el cura, furioso al enterarse de lo acontecido, lo lleva a Lima a comparecer ante la Inquisición. El cacique se defiende con tanto brillo que lo absuelven. Por el camino de regreso, los españoles le preparan un banquete con comida «decente» y en la mesa le ponen papas y maíz. El cacique, en vez de escoger la comida decente opta por las papas y el choclo. Los españoles se ríen a carcajadas y el pobre cacique muere de vergüenza.

Lo que llama la atención en este cuento es la semejanza de los alimentos escogidos: las papas y el maíz, que las constituciones reales ponían también en la mesa de los jóvenes caciques con fines políticos bien claros: para que el cacique, de regreso entre sus indios, tenga una acción eficaz porque no le extrañarían. Ahora bien, la leyenda hace de esta comida, no un elemento complementario sino el objeto

de una elección que acaba siendo mortal, y muestra que la conciencia popular ha entendido que aún bien educado, aún perfecto cristiano, puesto que puede salvar todas las trampas de la Inquisición, siempre le quedará al indio un motivo de vergüenza: ser indio.

12. 2. Los recreos

Quedan pocos testimonios de estos momentos de descanso y desahogo de los caciques: la carta del obispo Pérez de Grado y una representación del cabildo del Cuzco, cuya hostilidad a la fundación del colegio ya se ha visto. Con objetivo de hacerlo cerrar, se quejan, a los pocos meses de su apertura, de que:

> «las voces que dan jugando todo el día y pedradas que tiran se oyen tan claramente en el altar que divierten al Preste [...]». (AGI, *Lima:* 305)

El que jugaran todo el día, parece muy exagerado ya que según las constituciones solo tenían, como en todos los colegios jesuitas, dos horas de recreo, una por la mañana, de las 12 a la 1, después de comer y otra a las 5 de la tarde después de la escuela.

Lo previsto para los recreos era, según la misma expresión del *ratio*, «algún honesto juego» o tañer un instrumento, u otras habilidades. El deporte o esfuerzo físico era recomendado por Ignacio de Loyola que consideraba que la buena conservación del cuerpo debía conjugarse con la del alma, postura moderna que se desarrollaría mucho más tarde con Rousseau. Los padres de la Compañía dieron importancia a estos recreos hasta disponer de sitios abrigados para los días de lluvia. Los juegos que se practicaban en los dos colegios parecen ser esencialmente juegos de barras y de bolas de dos tipos. En el inventario de *Temporalidades* del Cercado se menciona una sala con mesa de trucos bolas y tacos, y una pieza para juego de bolas y en Cuzco «un juego de bolas de los caciques: un aro de hierro y cuatro palas».

El rector Tomás de Figueroa había comprado en 1735 «otro aro de hierro con cuatro palas nuevas por catorce reales, precisando que era para el juego de bolas de los caciques». También el rector Félix de Silva un poco más tarde «hizo lugar de recreación de colegiales para los días de fiesta; estableció una mesa de trucos, una cancha de bolas y otros juegos» (Macera, 1966: 364). Esto permite pensar que este juego era muy practicado en los recreos. Se jugaba entre cuatro jugadores. Un grabado francés representa el recreo en un colegio jesuita del siglo XVII donde se ven cuatro jóvenes que juegan con palas y una bola una especie de «hocquey» llamado allí «juego de croce» mientras otros juegan a la *fossette* que es un juego de canicas (Guillot, 1991: IV). Es muy posible que el juego practicado en los colegios peruanos se pareciera a lo que se ve en ese grabado y que se tratara de hacer pasar la bola por debajo del aro de hierro. La mesa de trucos parece ser una especie de billar con otras reglas. He aquí la definición que da Covarrubias en 1611:

> «Juego que de pocos años a esta parte se ha introduzido en España, y trúxose de Italia; es una mesa grande, guarnecida de paño muy tirante e igual, sin ninguna arruga ni tropezón. Esta cercada de unos listones y de trecho en trecho tiene unas ventanillas por donde pueden caber las bolas; una puente de hierro que sirve de lo que el argolla en el juego que llaman de la argolla, y gran similitud con él, porque juegan del principio de la tabla y si entran por la puente ganan dos piedras; si se salió la bola por alguna de las ventanillas, lo pierde todo». (Covarrubias, 1987 [1611])

Las otras habilidades referidas dejan poca huella en los archivos y documentos: solo el hermano Sebastián habla de bordar y pintar, pero tales actividades no aparecen en la distribución bastante detallada de 1697.

12. 3. Días de descanso, días de lluvia

En los domingos y días festivos tenían una comida más rica: tamales para el desayuno, pasteles u otras golosinas. Podían salir, aunque los del Cercado no debían, en principio, ir a Lima ni «tener allá correspondencia». Salían al campo «todos juntos, acompañados con algún indio de más razón» si no se quedaban en casa jugando a las barras —juego de argolla— u otros juegos.

En las fiestas de la ciudad normalmente debían asistir en cuerpo de colegio, pero ya sabemos que la mayoría de las veces no había uniformes suficientes ni decentes para salir, a no ser que sus padres los pagaran. Mientras los colegiales de San Martín en Lima, de San Bernardo en el Cuzco, salían a caballo por la ciudad con sus estandartes y pendones, a son de trompetas, chirimias y atabales (Esquivel, 1980, II: 38-39), los del Príncipe y de San Borja, en el mejor de los casos salían a pie, también con su estandarte y pendón, pero pocos. El padre Contreras en su carta de protesta al Virrey dice que «porque pudieran parecer en público se les hizo algunas veces a algunos de vestir, en que gastó la Compañía cada vez más de 300 pesos» (MP II: 565), pero es de suponer que no siempre se hizo tal sacrificio puesto que los inventarios revelan la indigencia de la indumentaria.

Las primeras constituciones precisaban que «cuando vinieren a la ciudad, o asistieren en algún acto y iglesia o procesión en ella o en el Cercado, guardarán su antigüedad de colegio en lo siguiente» (*Inca*: 795). Pero en la cuestión de preeminencias tan importante para la sociedad peruana colonial, como en lo demás nunca los colegiales de San Borja o del Príncipe podían rivalizar con los otros. Sin embargo, en 1746 Esquivel y Navia nota que:

> «Jueves 10 de marzo, por la tarde, congregándose todas las escuelas de muchachos a la iglesia de la Compañía de Jesús, a la decuria de la doctrina christiana, como es costumbre, salieron a este efecto los del Colegio Real

> de San Francisco de Borja y sus colegiales, con su traje e insignias como otras veces, pero lo nuevo, insólito y notable fue el haber llevado dichos colegiales dos bocinas por delante, que las iban tocando dos naturales, desde el dicho colegio hasta la iglesia, y del mismo modo en toda la procesión de ida y vuelta». (Esquivel y Navia, 1980, II: 342)

¿A qué se debía esta novedad? Posiblemente a la voluntad de Félix de Silva, que quedó en la historia del colegio como un rector particularmente activo y eficiente para el bienestar de sus colegiales y fue quien hizo, entre otras cosas, el lugar de recreación para los días de fiesta. Se ignora si siguieron los colegiales de San Borja sus procesiones con bocinas, pero tales manifestaciones aparatosas parecen haber sido más bien la excepción. La dificultad que tuvo el rector del colegio del Príncipe para que se señalara sitio a sus colegiales en la plaza mayor para presenciar las corridas y otras funciones públicas ilustra bien este hecho. En 1773 el rector escribe que «*jamás* ha tenido lugar el colegio que expresa» y pide repetidamente al cabildo se le otorgue una parte de lo reservado a los Huérfanos para que *con separación* puedan sus colegiales concurrir a toda fiesta pública como los otros colegios. Tardarían cuatro años en otorgar lo pedido (*Inca*: 849-853).

Pocos documentos, por no decir ninguno, evocan la participación de los caciques colegiales en las numerosas fiestas. Es de suponer que el colegio del Príncipe estaría escasamente representado en Lima. Pero en el Cuzco, San Borja por las razones arriba expuestas, tendría más oportunidades de lucirse, aunque hemos visto que en 1735 el inventario de lo que encontró el padre Garrido era más bien pobre. Queda la posibilidad de que los padres de los colegiales compraran ellos mismos los uniformes cuando lo podían y se lo llevaran a la salida del colegio. Es por lo menos lo que indican algunos documentos tardíos como veremos más adelante.

Los alumnos de los dos colegios de caciques a pesar de ser sometidos en principio a las mismas reglas, conocieron destinos algo diferentes, tanto en el contenido de sus estudios como en la calidad de su vida. En el Cercado vivían dentro de la casa de los jesuitas, relativamente aislados de la ciudad de Lima y de sus pueblos de origen. En San Borja, gozaban del prestigio de ser descendientes de los incas o allegados a éstos y estaban dentro de la misma ciudad donde participaban de las procesiones, como se puede apreciar en los famosísimos cuadros que están en el museo del Arzobispo de la ciudad.

Capítulo 6
Enseñanza y pedagogía[1]

«Enseñar: doctrinar, *quasi* ensenar, *vel insinuare;* porque el que enseña mete en el seno (conviene a saber en el coraçon) la doctrina y el que la oye la guarda allí y en su memoria».

Sebastián de Covarrubias 1987 [1611]

Cuando los jesuitas fueron asociados por el virrey Toledo al proyecto de fundar colegios de caciques, habían ganado en Europa la reputación de excelentes pedagogos y de ser por ello, a juicio de Montaigne, los mejores soldados de la contrarreforma. La cuestión del tipo de enseñanza que recibieron los jóvenes, y de su contenido, ha sido poco tratada en los estudios que se dedicaron a colegios de caciques. La mayoría de los historiadores coinciden en que se trataba solo de escuelas de primeras letras.

Como entraban y salían en cualquier momento del año, a pesar de las constituciones que prohibían las salidas hasta el final de los estudios, se hace evidente que no existía para ellos la noción de año escolar con el mismo principio y el mismo fin para todos. Ahora bien, la cuestión esencial en cuanto al contenido era el límite de tal enseñanza: si se debía enseñar o no gramática y latinidad a los indios, cuestión que se planteó, como lo hemos visto, en las experiencias pedagógicas que precedieron. Las cédulas reales vacilaban entre dos puntos de vista, según las informaciones que recibía el Consejo de Indias. En una que trata de la institución de la Universidad de los Reyes en 1580, se lee lo siguiente:



[1] Gran parte de este capítulo se presentó en el coloquio *Jesuitas* (Lima, 2003).

> «Donde se lean y enseñen todas facultades, convendría que también gozasen de este beneficio los indios por haber entre ellos algunos de muy buenos entendimientos, que alumbrados con la inteligencia de las ciencias, serían mucha parte para industriar y mover a los más rudos». (Konetzke, 1953-1962, I: 526)

Esta cédula que reconoce la capacidad de las elites indígenas para entender las ciencias y la necesidad de enseñárselas, abriéndoles la enseñanza superior, para bien de los indios del común, corresponde a la posición de eclesiásticos pro indígenas, como los obispos López de Solís Lartaun, o Mogrovejo. Sin embargo, en 1583 otra cédula pide información sobre el proyecto de los jesuitas de dar instrucción superior a los indios y allí se lee lo siguiente:

> «entendiendo que por este medio serán mejor enseñados en las cosas de nuestra santa fe católica, y que por ser los dichos indios de complixión flemática, ingeniosos y deseosos de saber de tal manera que en lo que aprehenden estudian hasta salir con ello y tener esta habilidad y diligencia inclinada a mal y ser gente liviana y amiga de novedades, podría ser causa para que aprendiendo las dichas ciencias saliese de entre ellos alguno que lo que nuestro Señor no permita, intentase algunas heregías y diese entendimiento falsos a la doctrina llana que hasta ahora se les ha enseñado y predicado [...] y que así convernía que no se hiciesen los dichos colegios para los dichos indios y si estuviesen hechos algunos no sirviesen para mas de enseñarles en ellos la doctrina cristiana y leer y escribir y cantar y tañer para cuando se celebran los divinos oficios [...]». (Konetzke, 1953-1962, I: 550)

También reconoce esta cédula la capacidad de los indios, y aún de manera muy detallada, pero ahora surge un pretexto para reducir su instrucción: el miedo a la mala inclinación, algo que encontramos ya en la oposición implícita del visitador Plaza a pesar de su participación en la redacción de las constituciones:

> «[...] y siendo de diez a quince años, no tienen tanta capacidad para salir muy fundados en la fe ni muy aprovechados en virtud, especialmente que no han de estar en el collegio mas que un año o dos porque en este tiempo aprenderán bastantemente a leer y escrivir. Y si más se detienen han de estar ociosos». (MP II: 137)

Además de la «mala inclinación», el miedo a las herejías era un argumento que ganaba terreno, como se muestra en varios documentos y en particular en la relación del cura Bartolomé Álvarez, algunos años después (Alaperrine, 2002: 155-157). Por otra parte el general de la Compañía, en Roma, también recibía informaciones contradictorias de sus sujetos desde América. Entonces, cuando se fundan por fin los colegios de caciques, no solo su necesidad sino también el contenido de la enseñanza que deben recibir ya han sido largamente debatidos.

Seguirían debatiéndose como lo muestra la carta del padre Vásquez al virrey conde de Chinchón cuando, en 1637, se contemplaba la posibilidad de suprimirlos. (Vargas Ugarte, 1963, II: 332; MP II: 876).

1. ¿Qué se enseñaba en estos colegios y cómo?

Los colegios estuvieron bajo la administración de los jesuitas —desde 1618, para el Príncipe, y desde 1621 para San Borja— hasta 1767. Tan largo periodo deja lugar a una posible evolución de contenido dentro del marco fijo ignaciano, sin contar el ancho margen dejado por la Compañía a la iniciativa individual (Vargas Ugarte, 1941: 35). Las condiciones del siglo XVIII, y en particular de su segunda mitad (O'Phelan, 1988; 1995; 1997), distan bastante de las del siglo anterior ya que, por una parte, el poder de los caciques estaba debilitado y por otra, entonces se hacía posible la ordenación de sacerdotes indios, aunque el consejero Sierra y Osorio, en su informe sobre el memorial de Juan Nuñez Vela, los consideraba «tan pocos y tan contados que apenas hacen número en una Nación de tanta infinidad de gente» (Muro Orejón, 1975: 370). Los curacas pasaban entonces a ser curas (O'Phelan, 1995: 47-68; Lavallé, 1999: 350-352). Este tema será tratado más detalladamente en otro capítulo.

El reglamento, elaborado en 1578 y retomado en 1619, con algunas diferencias en las constituciones definitivas, en su conjunto tiene puntos comunes con las constituciones de los otros colegios de jesuitas, creados para la enseñanza de las elites y que el general Acquaviva organizó definitivamente. La línea del famoso *ratio studiorum* valía también para ellos en varios aspectos. Sin embargo, las necesidades creadas por la especificidad de los hijos de caciques, considerados como bárbaros —en el sentido de no cristianos— y sospechosos de idolatría, hacía de estos colegios establecimientos aparte. Mandaban las últimas constituciones que los niños fueran doctrinados y enseñados en las cosas de la fe, ley natural y policía cristiana, y:

> «a leer y escribir, y contar y cantar; y que en todo procedan particularmente como los españoles; que se ocupen en los libros de devoción la pasión de nuestro Redentor, vidas de santos y otras que pareciere a los padres». (*Inca*, 1923: 793-796)

Cabe notar que en las primeras reglas elaboradas por los padres Plaza y Acosta, solo debían aprender a leer, escribir, cantar y tañer la música que se usa en iglesias, y nada más (Egaña, 1958: 458). Con el objetivo principal de enseñarles la doctrina cristiana, las preocupaciones docentes eran esencialmente dos: la primera consistía en hacer de «bárbaros» hombres, o sea de inculcar a los niños la «policía cristiana», considerada como base imprescindible de toda

catequización; la segunda, dar a los futuros caciques las aptitudes necesarias para cumplir cristianamente su papel y para desenvolverse en la sociedad colonial, o sea saber leer, escribir, contar, lo que correspondía globalmente a una enseñanza de primeras letras.

Ahora bien, cuando se fundó el colegio del Príncipe, hemos visto que el Virrey mandó una circular a los caciques de Lima en la que se comprometía a que fuera un colegio para los hijos de los caciques principales de este distrito donde se criaran con regalo y fueran doctrinados y enseñados para que cuando sucedieran a sus padres en los cacicazgos supieran gobernar mejor. Las promesas halagüeñas del Virrey tenían en cuenta que lo que atraía de verdad a los caciques era la perspectiva de poder igualarse a los españoles, y esto suponía superar las primeras letras, como suponía la lectura de obras de devoción, vidas de santos, etc.

Cada colegio contaba en principio con un rector que se encargaba de la enseñanza de la doctrina y la policía, y con dos hermanos coadjutores, uno maestro de escuela y otro para cuidar de la intendencia.

2. «Hacer de bárbaros hombres»

Se consideraba que la fe era incompatible con un hábito de vida indigno de la famosa razón natural, base del humanismo que definía a los cristianos en oposición a los no cristianos, bárbaros, más cerca de los animales que del hombre: «bestias llama San Agustín a los que carecen de policía» —recuerda el obispo de Huamanga en sus *Constituciones synodales* antes de señalar que existe un colegio de caciques en el Cercado de Lima—.

Si en los colegios jesuitas europeos también se educaba a los niños en buena policía, ésta formaba parte de su cultura, de los hábitos familiares. Para los caciques había que empezar por modificar las costumbres, educar a los niños en los buenos usos a la vez que enseñarles la doctrina. Lo que hoy llamamos aculturación era, según las palabras de José de Acosta, «curar el veneno de la perversa costumbre con el antídoto de otra costumbre» (Acosta, 1984: 377). La primera medida consistía en separarlos precisamente del ambiente «venenoso», lo que implicaba aislarlos. Les estaba prohibido «jugar ni tratar con negrillos, ni indios distraídos» (*Inca*: 829-830) ni podía nadie sacarlos de la escuela para enviarlos a recaudos a Lima ni a otra parte, ni debían salir los días de descanso sin ser acompañados, ni volver a sus pueblos sin autorización del Virrey. El padre encargado de enseñar la doctrina era el que debía instruir los colegiales en «vivir políticamente».

La pedagogía de la policía cristiana consistía en dar nuevos hábitos de vida tanto en lo material (comidas, limpieza, maneras de dormir) como en las relaciones humanas, con preceptos de moral y ritos cotidianos. Así en las constituciones se

precisa que los niños deben comer cada uno en su plato, que deben tener manteles y servilletas y se precisa también que deben dormir «cada uno por sí en una cama el tiempo que se les señalare». Tanto las sábanas como los platos individuales, cubiertos, manteles y servilletas no eran, claro, costumbre indígena. En cuanto a los ritos cotidianos, se trataba de la bendición antes de comer, de encomendarse a Dios antes de dormir y al levantarse, de aprender las reglas de preeminencia para las salidas en público, saber quitarse el sombrero ante un superior o al nombrar al Rey o al Papa, saber dónde colocarse en las fiestas según su antigüedad, etc.

El hermano Sebastián del Campo, maestro de los caciques, cuatro meses después que se dio principio al colegio de San Borja, escribe en una carta al Provincial que cada día, después de la escuela, el padre dedicaba un momento a la lengua española y la policía:

> «como se han de tratar unos con otros, llamándose de Vuesa Merced. Observa también que los colegiales comen con toda policía, que se sirven unos a otros [...]». (Vargas Ugarte, 1948: 150-152)

En cuanto al aseo, tenían que aprender a mantenerse limpios, a dormir con sábanas, cuidar de sus vestidos y aposentos que aderezaban antes de volver a la sala de escuela por las tardes (Vargas Ugarte, 1948: 150-152). Sin embargo, la aculturación no debía ser total en la mente de los fundadores. Acosta consideraba que no se debía hacer de ellos españoles, lo que era imposible, sino guardar de sus costumbres lo que era compatible con la religión cristiana. Así es como, tanto sus trajes como su comida, tenían que ser medio indígenas, medio europeos. Al mismo tiempo que se les otorgaba el status privilegiado y codiciado de colegial, este mestizaje cultural permitía guardar cierta distancia entre ellos y los otros colegiales de la ciudad.

Como en todos sus colegios, los jesuitas no separaban el aprendizaje de las letras de la moral y de la piedad. En las primeras reglas que se establecieron a principios de octubre de 1578, advertían al que se encargara del colegio que: «la perdición de todos los indios del Perú está en las cuatro cosas ya dichas que son supersticiones, embriaguez, deshonestidad y falta de caridad unos con otros». A la primera se remediaba con la enseñanza constante de la doctrina y la obligación de no salir del colegio sin licencia, o sea el alejamiento de la familia y comunidad. En cuanto a la embriaguez, se prohibía que bebieran chicha ni tuvieran nada escondido en su aposento. Para vencer la «deshonestidad», Plaza recomendaba: «en la honestidad tenga muy particular cuidado en la conversación de mujeres, y de unos con otros sospechosa, que del todo se evite». Por eso se exigía que durmieran cada uno en su cama (exigencia común a todos los colegios jesuitas), y se les visitaba después de acostados para averiguar si lo estaban «con modestia»,

es decir con decencia. Los aposentos del rector y del maestro se situaban de cada lado del dormitorio para permitir mayor vigilancia y las velas quedaban encendidas toda la noche (MP II: 563-565), lo que no parece ser el caso para los colegios europeos (Guillot, 1991: 43). Además, un alumno síndico, considerado como bastante virtuoso y fiel, estaba encargado, a modo de los otros colegios jesuitas, de vigilar a sus compañeros y denunciar las faltas que cometiesen.

Pero mantener estas condiciones de policía suponía dinero. Sabemos de sobra que los diferentes rectores, tanto de Cuzco como del Cercado tuvieron muchas dificultades para cobrar lo debido de las cajas de censos. En 1665, el rector del colegio del Príncipe hacía sus cálculos lamentando lo que costaban las velas y se quejaba de que los hijos de los caciques que, según él pretendía, eran ya muchos, dormían de dos en dos por falta de dinero «lo que —afirmaba— trae graves inconvenientes» (MP II: 526).

Estas primeras reglas fueron respetadas al principio pero pronto la administración se desentendió de estas condiciones. El padre Contreras, algunas décadas después, habla de colegiales que van harapientos y descalzos andando «con desdoro de su dueño y discrédito de la Compañía» (MP II: 565), y pide al Virrey que «se sirva mandarse buelban las cossas al estado de su primera fundacion», confirmando así el decaimiento que denunciaban los dos caciques en su carta diez años antes. En el siglo XVIII, el expediente que contiene la petición del rector del Príncipe, Manuel de Pro, con el informe del juez de censos de Lima revela que los alumnos salían sin permiso del Virrey, ya no usaban sábanas ni llevaban el uniforme (BNP: c1167).

Las primeras constituciones recomendaban un método pedagógico basado en lo que llamaríamos hoy la psicología del alumno, definiendo su carácter para adaptarse mejor. Esto también era propio del método de enseñanza de los jesuitas en todos los colegios:

> «En el modo de tratarlos tenga entereza [...] pero junto con eso no sea áspero, antes piadoso y blando y que le cobren amor, porque los indios de suyo son tímidos entre estraños, y si comienzan a cobrar demasiado miedo, están como violentados y conservan el odio secreto, y en viendo después la suya, son peores». (MP II: 459)

A esta preocupación por adaptarse al carácter del niño, para formarlo, se debía en gran parte el éxito pedagógico de la Compañía, así como a la disciplina y al método progresivo en las adquisiciones. Preconizaban repetir con paciencia, explicar muchas veces, premiar a los que obedecen, vituperar a los que no, y castigar a los «viciosos». Pero, ¿cómo se podría aplicar con un número siempre más crecido de alumnos? En 1762 el fiscal protector declara con toda razón que:

> «les sería más útil que unicamente estuviese [*el maestro*] empleado en ellos y no en el público y común de todos los barrios y de todas castas a sus ynpensas» (BNP: ms. c1167, fol. 54).

¿Cómo lograr una progresión cuando los caciques entraban y salían en cualquier momento del año?

3. Los castigos

Los castigos corporales eran parte integral de la pedagogía en las escuelas de la época, siendo los azotes los más corrientes, y era frecuente que la recompensa consistiera en «perdonar una vez de azotes» (BNE: ms. 8150, fol. 365-367). Los jesuitas enfatizaban la oposición entre recompensas y castigos. Sin embargo, el *ratio studiorum* no descartaba los castigos corporales, aunque preconizaba más bien las tareas suplementarias, el deshonor público o la exclusión del alumno rebelde. En los colegios de caciques se practicaban los castigos corporales. La prueba material que tenemos de ello está en las palmetas, bastante maltratadas, que se encuentran en los inventarios. Esas palmetas que se definen como tablas redondas con nudos, servían normalmente para dar golpes en la palma de la mano y muy posiblemente coscorrones. En San Borja, mientras no se menciona, en las cuentas del padre Tomás de Figueroa, ningún dinero para arreglar los instrumentos de música, igualmente maltratados, la suma de dos reales corresponde a reparaciones de carpintería entre las cuales figura «partir las palmetas» (AHRA: c 38).

En los colegios europeos, los jesuitas usaban los azotes en las nalgas, fuera de la sala de clase y administrados por un secular (Guillot, 1991: 44). En el reglamento que estableció el padre Lira en 1625 para el colegio del Cercado, precisa:

> «No mandara nadie [*a*]çotar a los caciques sin licencia del rector, si no fuere su maestro que tiene cargo de ellos». (*Inca*: 830)

Aquello parecía coherente con la línea de la Compañía al respecto, aunque las reglas que dejó Acosta para el colegio de Juli descartaban que el hermano pudiese castigar a los indios: «que ningún padre o hermano castigue a los indios de su mano» (Vargas Ugarte, 1947: 180). Sin embargo según las órdenes para el gobierno de los caciques que puso el padre Altamirano en 1699, corregir a los alumnos incumbía claramente al maestro (*Inca*: 830-831). Después de la expulsión, entre las primeras medidas pedagógicas que se tomaron en oposición a los jesuitas, está la de prohibir los castigos corporales. Pero lo que llama la atención son las cárceles, también presentes en los inventarios. Así se lee en el que se hizo en el Cuzco en 1735:

> «[...] La primera [*puerta*] por donde se entra al aposento del maestro, la otra a los comunes y la última al aposentillo de la tinta y cárcel que tiene sepo [...]». (AHRA: c 38)

También en el inventario del Cercado se menciona un cepo. No cabe duda de que el castigo de la cárcel estaba destinado a los jóvenes rebeldes a la autoridad del maestro, ya que en el caso del Cuzco el aposento que a ello estaba reservado daba directamente a la sala de la escuela. Los jesuitas estaban convencidos de las virtudes pedagógicas del castigo duro, como lo muestran los métodos que usaron en la Extirpación.

Entre los primeros niños compelidos a entrar al colegio del Príncipe, Arriaga cuenta, a colacion, cómo uno se resistió tanto, estaba tan insolente y rebelde que fue menester echarle unos grillos. El rector dijo que le quitaría los grillos cuando supiera la doctrina porque «no sabía palabra de ella» y en cuatro o cinco días supo muy bien toda la doctrina, hasta ayudar a misa, etc. (Arriaga, 1968: 260b). Son frecuentes los casos de caciques encarcelados por varias razones; la mayoría de veces, relativos al tributo o a desavenencias con los corregidores. Con esta presencia de la cárcel y del cepo en los colegios se hace patente que la educación les familiarizaba con tal amenaza del poder administrativo.

4. La escuela

En cuanto a la enseñanza que se daba en la escuela, como hemos visto, el proyecto oficial era esencialmente enseñarles a leer, escribir, contar, cantar y tañer música de iglesia. El orden que se seguía en el aprendizaje en todas las escuelas era: primero aprender a leer, luego a escribir y en tercer lugar a contar. Cuando sabían leer y escribir, podían aprender música. La edad de doce años entonces parecía la mejor para estas adquisiciones: según el pedagogo Díaz Morante «el niño de doce años arriba sabrá escrevir en seis meses si trabaja y es virtuoso» (1623: 14).

Estas actividades estaban repartidas en una distribución bastante rigurosa del tiempo que organizaba las horas de clase dentro de un marco rígido de oraciones, letanías, misas, exámenes de conciencia, como en todos los colegios jesuitas. Las horas de clase propiamente dicha eran, según la primera distribución de 1625, cinco para aprender a leer escribir y contar, lo que debió de parecer insuficiente ya que en 1697, en el Cuzco, pasaron a ser cuatro por la mañana y tres por la tarde. La necesidad de hablar español para los caciques era obvia ya que tenían que comunicar con los corregidores y otros oficiales de la administración colonial. «Hablen ordinariamente español» era la consigna. Las lecciones de policía particularmente se daban en esta lengua; sin embargo, tenían que recitar la doctrina en los dos idiomas y ser capaces de leer y escribir en quechua y/o en aimara.

4. 1. Aprender a leer

En lo que toca a la lectura se practicó, como en España, con las cartillas que al mismo tiempo daban los elementos de la doctrina. En cuanto a la preocupación por favorecer la inteligencia, ahí donde hasta entonces se utilizaba la memoria, cabe notar que en España el Dr. Bernabé Busto, erudito erasmista concibió un método de aprendizaje progresivo en tres cartillas publicadas entre 1532 y 1542 y que marcaban una apertura importante en la manera de aprender a leer (Redondo, 1996: 105), pero que al parecer no franquearon las fronteras de España. En América, la dificultad residía en las lenguas. Con el tercer concilio de Lima se precisó un contenido más riguroso. Como se trata de hojas muy manipuladas no quedan muchos ejemplares. El único que fue publicado por Emilio Valtón es relativo a Nueva España y es muy anterior. El cabildo de Lima había obtenido que Antonio Ricardo montara su imprenta en Lima en 1581 «para dar a luz cartillas y libros de devoción». El Rey dio su aprobación, y en 1584, Ricardo fue autorizado a imprimir la doctrina cristiana y el catecismo para instrucción de los indios, costaba un real cada pliego en papel y eran 84 hojas (Torre Revello, 1940: 15). Sin embargo, Valladolid conservó mucho tiempo el privilegio de la imprenta de las cartillas para América (Torre Revello, 1960: 212-234)[2]. Si nos referimos a la que publicó Emilio Valtón, muy anterior a la época que nos interesa pero que parece bastante paradigmática de lo que fueron esas cartillas, vemos que se trata de ocho folletos con las letras, las oraciones en castellano y en nahuatl. Los niños deletreaban en coro y cantaban las sílabas.

En cuanto al contenido, Estenssoro mostró cómo los jesuitas se opusieron a los primeros catecismos introduciendo la necesidad de comunión y confesión que consideraban fundamentales en la vida religiosa de los nuevos convertidos (Estenssoro, 2003: 208).

Las cartillas que se impusieron en el Perú fueron las del tercer concilio de Lima, que corregían errores e imponían nuevas normas en cuanto a la enseñanza de la doctrina. Desafortunadamente no se ha conservado ningún ejemplar[3].

[2] Según Torre Revello, en 1585 se mandaron para la ciudad de los Reyes cajas de libros, entre las cuales una de 1 000 cartillas, 25 docenas de calendarios, otra de 12 docenas de catones, 10 resmas de coplas, otra de 500 cartillas, 300 catones, 10 artes de cuentas, otra de 100 cartillas, otra de 400 catones, otra de 400 cartillas, 200 catones, 10 artes de cuentas y otra de 500 cartillas, 300 catones y 10 artes de cuentas. También cita a Irving Leonard en *Romances of chivalry in the spanish indies with some «registros» of shipments of books to the spanish colonies* (1933: 47-52) quien menciona un envío de un vecino de Sevilla en 1713 de un cajón de libros y comedias con 1 500 cartillas de la impresión de la Santa Iglesia de Valladolid, que en el transcurso de los siglos XVI y XVII surtió a la mayoría de los escolares de España y del Nuevo Mundo, y 13 docenas del *Caton cristiano* y 44 docenas de «libros de la doctrina cristiana», con 11 docenas del *Espejo de cristal fino.*

[3] En el Perú, las cartillas se imprimieron en Lima a partir de 1712, en casa de los niños expósitos.

4. 2. Aprender a escribir

A los niños que ya sabían deletrear se les enseñaba a escribir y lo corriente en las escuelas era no tener ningún método particular. No así en los colegios de caciques. Un cuadro que figura en el inventario de San Borja nos da una indicación interesante: se trata del retrato del maestro Morante en «un lienzo de a dos varas». Su presencia en la sala de los caciques revela la importancia dada a este personaje que compuso el primer arte de escribir. Antes solo existía el uso. Fue muy controvertido en su época y hasta muy entrado el siglo XVIII. Escribió cuatro tratados. La primera edición se titulaba: *Nueva arte de escrevir inventada con el fabor de Dios por el maestro Pedro Diaz Morante con el qual sabran escrevir en muy breve tiempo y con gran destreza y gala todos los que con quenta y cudicia la imitaren y con particularidad hombres y mancebos* (Madrid, 1615). Da indicaciones detalladas sobre la manera de cortar las plumas, de fabricar la tinta, etc.

Su método consistía en que el maestro cortara modelos de su propia mano en láminas de cobre. Insiste en la necesaria buena formación de los maestros y garantiza un aprendizaje rápido para todos, hasta los rudos, lo que era nuevo:

> «Pueden animarse todos en todos los estado, a saber escrevir por esta breve arte que el maestro Pº diaz Morante a compuesto y assi combida a ella a todos, primeramente a los principes y señores, y assi mesmo a los menores porque todos tienen necesidad de saber escrevir y advierto a los niños mal inclinados y viciosos guardando como deben la ley de Dios y no ser ignorantes en las ciencias y particularmente en esta de escrevir, porque todas las innoraremos si esta no sabemos, pues es la primera ciencia de todas [...]»[4]. (Díaz de Morante, 1615: introducción)

En 1623 publicaba otra edición de su arte, la cual se intitula *Enseñanza de príncipes con la qual sabran escrevir con facilidad y notable brevedad y los hombres que no supieren escrevir aprenderan en tres messes y los niños con notable brevedad.*

Lo que domina en este tratado es la preocupación por una progresión de los ejercicios —y sabemos lo mucho que importaba esto en el *ratio studiorum*—. Empieza con unos dibujos de rasgos largos para ejercer y «desentorpecer la mano del discípulo». Cuando éste ya la tiene «liberal y diestra», el maestro le ha de recoger la mano «dándole materias de letra recogida y rasgos medidos» hasta quitarle al discípulo las «falsas reglas». En realidad es una serie de cartillas sueltas que han sido reunidas bajo un solo volumen con letras de tipo diferente como modelos de diferentes letras: «bastarda, por travar y travada, letra grifa, travada

[4] Entre 1616 y 1631, hubo en Madrid, una primera edición en cuatro partes con láminas (Díaz Morante, 1627: 28, 30, 31). Se multiplicaron las ediciones hasta el siglo XIX.

liberal, letra italiana». Los maestros tenían que cortar ellos mismos las muestras aunque en un documento se entiende que las muestras venían de Lima con los ripaldas y catones (AHRA: c38). Se colocaban en un estante especialmente concebido para ello mencionado en los inventarios.

Los modelos son frases de moral cristiana: «no hay saber que saber pueda llamarse si no se emplea en Dios con firme instancia» o «Restituya lo ajeno si quereis en paz poseer lo vuestro». Así la práctica de la letra grababa al mismo tiempo nociones de moral —que por otra parte se estudiaba con el catón (Civil, 1996; Gonzalbo, 1989: 52)—, y de doctrina cristiana, que a su vez se estudiaba con «el ripalda». Es obvio que la racionalización del aprendizaje, su aspecto metódico y progresivo coincidía con la modernidad de la línea pedagógica de los jesuitas. Además parece que daban buenos resultados ya que el escribano mayor de cabildo de los del número de la ciudad de Cuzco, don Agustín del Aguila y Morillas, para apoyar la defensa del rector Sebastián de Villa, en 1724, dio su «verdadero testimonio» en esta forma:

> «y asi mesmo certifico que quando se paso la muestra de dichos indiecitos caciques binieron todos ellos con sus planas y las mas de ellas pudieran servir de muestras para que otros aprendiesen [...]». (ADC, *Colegio de ciencias*: leg. 21, cuad. 9)

4. 3. Aprender a contar

En cuanto al cálculo, no queda rastro del material utilizado en los inventarios, no se menciona ningún contador de marfil y ébano de los que se importaba entonces de España (Lewin, 1958: 133), pero Sebastián de Villa, en 1724 afirma en una carta a la Real Audiencia de Lima que «los colegiales saben mui bien contar los mas capaces y quentas dificiles como Vmds ven». Sin embargo, en su testimonio, don Agustín del Águila no se explaya tanto como para las planas: «y les pregunté [*a los alumnos*] si sabían contar y algunos de ellos me dijeron que sí». Lo que no quiere contradecir las aseveraciones del rector, pero que tampoco se debe considerar como un resultado muy positivo.

Ahora bien, parece que en la segunda parte del siglo XVIII se añadió al cálculo la geometría, puesto que en el inventario aparecen dos compases: «uno de hierro y el otro de metal» y una regla de madera.

5. La doctrina cristiana

La doctrina, a cargo del rector, se enseñaba como materia aparte con el manual del jesuita Jerónimo de Ripalda, pero como lo hemos visto estaba omnipresente en todas las materias. En la lectura se deletreaban frases del catecismo, en la escritura se copiaban, todo era pretexto para repetirla con el maestro. Las lecciones consistían en «decorar» o sea recitar de coro el catecismo dos veces al día, en romance y en su lengua, y en contestar las preguntas del maestro al respecto. Además, tenían pláticas y conferencias, acomodadas a la edad y capacidad de los alumnos (Arriaga, 1968: 260b). Estas pláticas de doctrina y moral eran parte de la enseñanza. Sin embargo no siempre se hacían: en una carta de 1625, el general de la Compañía pide severamente que se reforme «lo que se dize del Cercado [...] [*que*] ni aun a los caciques se les haze una plática» (ARSI, *Peru*: 2).

El *Catecismo de la doctrina cristiana* de Ripalda[5] fue el manual de referencia. Conoció múltiples ediciones. Consistía en una exposición clara de las obligaciones del buen cristiano: las témporas, las fiestas de guardar para los indios, las velaciones*, los días en que tienen obligación de ayunar, la obligación de tener devoción a la cruz, santiguarse haciendo tres cruces, explicando por qué en la frente, en la boca, en el pecho, etc. Las cuatro oraciones, los diez mandamientos de la ley de Dios, los mandamientos de la Santa Madre Iglesia, los sacramentos, los artículos de la fe, etc. Y una parte de preguntas y respuestas que retomaban lo enseñado y a las que los alumnos debían contestar recitando exactamente las respuestas previstas, para averiguar si sabían la doctrina.

También se leía en este manual el modo de ayudar a misa según el ritual romano en latín y en castellano. Por otra parte el número importante de cuadros y grabados mencionados en los inventarios permite pensar que eran un apoyo a la enseñanza. En particular llaman la atención 148 estampas *a humo y buril* que se encuentran en el de *Temporalidades* y parecen ser fruto de una técnica de reproducción poco conocida (AGN, *Temporalidades*: leg. 155).

En 1641, un jesuita criollo, Pablo de Prado, publicó un directorio espiritual que retomaba a Ripalda en la lengua española y quechua general del Perú (Rivet, 1956, IV: 108aK). Este manual pudo ser utilizado ya que los alumnos tenían que recitar el catecismo en las dos lenguas. Pero, desgraciadamente, ningún documento permite afirmarlo.

En cuanto a la utilización del teatro, no queda huella tampoco de que se hayan representado autos u otras piezas edificantes en los colegios de caciques. Sin embargo, como sabemos que varios indios alumnos actuaron en el colegio

[5] Véase la bibliografía. Lamentablemente no pude conseguir una edición con la traducción al quechua.

de San Pablo en 1570 —antes que existieran dichos colegios (Martín, 2001: 55)— y también en la residencia del Cercado donde se dio en 1592 la tragedia de la muerte de la reina María de Escocia (ARSI, *Perú*: 12I). Es de suponer que, por lo menos al principio, los jesuitas siguieran con esta técnica pedagógica particularmente provechosa.

6. La música

En la formación que los jesuitas recibían en Europa, la música entraba muy poco al principio. Solo fue en el siglo XVII (Guillot, 1991: 65-66) cuando empezó a penetrar en los colegios. La constatación de las dotes y afición que los indios tenían para ello, el problema de la importancia de los bailes en las fiestas (Albó, 1966: 264-265; Estenssoro, 1992) les llevó a darle más importancia en América, considerando que era un modo eficiente de evangelización, por el atractivo que ejercía sobre los indios y la facilidad con que transmitía el mensaje cristiano en los cantos. El mismo Acosta lo manifiesta en una carta al general Mercuriano (15/2/1577) donde dice que en el Cuzco:

> «han aprendido [*los muchachos*] muchos cantares, assi en español como en su lengua, de que ellos gustan mucho por ser naturalmente inclinados a esto». (MP II: 216)

Constatación que predisponía a la enseñanza de la música en los colegios que pronto iban a abrir. Hubo siempre cantores en las iglesias, exentos de tributo y que pertenecían, las mayoría de veces, a familias de caciques.

Al principio, los textos que se refieren a lo que se debe enseñar o se enseña en los colegios de caciques mencionan casi todos la música y el canto, precisando a veces canto llano, canto de órgano y contrapunto. Sin embargo, se nota una evolución en el tiempo.

En la distribución establecida por Gonzalo de Lira, visitador de la Compañía en 1625 para el colegio del Cercado, todos deben aprender a cantar y tocar sus instrumentos cotidianamente de nueve y media a diez y media, y de cuatro de la tarde a cinco y media, o sea dos horas y media diarias, obligatorias para todos.

Efectivamente, en su carta, el hermano Sebastián precisa que los colegiales de San Borja «enseñanse en un clavicordio para el órgano». Y en cuanto al colegio del Príncipe, según Arriaga, al principio unos maestros de capilla enseñaban a cantar a los colegiales «porque hay en esta iglesia [*del Cercado*] muchos y muy diestros indios músicos, así de voces como de muchos instrumentos» (Arriaga, 1968: 360b). Pero cuando el visitador Diego Francisco Altamirano establece un reglamento nuevo en mayo de 1699, da menos precisiones de horarios pero, sobre todo, no menciona para nada la música que desaparece a favor de las letras.

Los dos curacas ya citados, don Luis Macas y don Felipe Caruamango, pretenden, en su carta de 1657, que sus hijos no aprenden la música que ellos aprendieron veinte años antes. Esto se confirma con el examen de los inventarios, donde se nota que tanto en Lima como en el Cuzco los instrumentos encontrados estaban en muy mal estado e inservibles. En el colegio del Príncipe, se menciona un solo monacordio maltratado y en otro inventario hecho en 1735 —en Cuzco a petición del nuevo rector de San Borja— no hay más que una guitarra y un arpa, los dos sin cuerdas. Este documento ofrece el interés de captar la realidad del colegio *in vivo,* sin la ruptura que representó la expulsión. El monacordio del colegio del Príncipe corresponde al clavicordio del que habla el hermano Sebastián en los primeros meses de San Borja, ya que Covarrubias da por definición:

> «instrumento músico conocido, el primero en que ponen las manos los que han de ser organistas [...] a este instrumento simple por ser de solas cuerdas lo llamaron monacordio». (Covarrubias, 1611)

El rector Tomás de Figueroa, para quien se hizo el inventario y que quería poner orden en el colegio mejorándolo, y guardando registros precisos, manda hacer compras y reparaciones, pero en la lista no aparece ninguna referencia a instrumentos. La razón no parece residir en un desinterés ni en la poca capacidad de los alumnos sino en el contexto de degradación general de los estudios. Don Luis Macas y don Felipe Caruamango ya la señalaban en 1657 dando una explicación: «esto, señor se obçervó algunos años con alguna atención, oy no tan solamente les enseña gramática y muçica sino que este colegio lo a conbertido de españoles». Es relevante además que mencionen a la vez música y gramática, como las asignaturas más importantes. Por otra parte, en la distribución del tiempo establecida en 1697 por Diego Francisco Altamirano ya no se trata de una enseñanza común y obligatoria. Después de su visita se lee lo siguiente:

> «Las oras de enseñarlos a tocar y otras abilidades ha de ser sólo las dos ocasiones que señala la distribución y los asuetos y fiestas y no en otros tiempos, que les perturbe los exercicios». (*Inca*: 831)

En las primeras constituciones la música estaba asociada al recreo, como una opción entre otras, y las dos ocasiones citadas en la distribución son precisamente los dos recreos del día. Se precisa que los colegiales entonces pueden jugar a las bolas o tañer algún instrumento u otras «habilidades», como bordar o pintar. Sin embargo, el hecho de precisar la restricción indica que aún se practicaba en San Borja en 1697, durante las horas de clase.

Además, en una carta de 1724 del rector Sebastián de Villa a la Audiencia de Lima donde éste se defiende contra las acusaciones del juez de censos, afirma que: «los sabados ay su letanía con instrumentos musicos y dos choros» (ADC, *Colegio de ciencias*: leg. 21, cuad. 9). ¿Hasta qué punto se debe creer lo que dice

el padre Villa? Es posible que, en su voluntad de presentar el colegio como un dechado de virtud pedagógica, confunda los coros de indios del colegio grande de la Compañía con los de los colegiales de San Borja. Los jesuitas, efectivamente tenían orquestas y coros de indios que se formaban en las iglesias, independientes de los colegios de caciques (Estenssoro, com. pers.). La ausencia de instrumentos o su estado lamentable en los inventarios de *Temporalidades* podrían, en efecto, indicar que a fines del siglo XVIII se fueron abandonando completamente, a no ser que hayan desaparecido los instrumentos por robos, aprovechando el tiempo de inestabilidad debido a la rápida expulsión de los jesuitas.

Una indicación de que la música, sin embargo, siguió siendo enseñada, es la que proporciona un documento, bastante confiable, de 1762, del escribano Pedro Joseph de Gamarra en el Cuzco, donde certifica que el rector de San Borja:

> «puso de presente los colegiales que tenia subsistentes que estaban aprehendiendo la Doctrina Christiana leer escrebir y contar y Musica a los que se aplicaban a ella». (RAHC, 1950-1951: 227)

También en otro documento (ADC, *Colegio de Ciencias*: leg. 20, cuad. 65) de la misma fecha el rector declara que en San Borja los jóvenes «más aplicados» aprenden música. Según estos testimonios, la música ya no se enseñaba a todos sino a niños selectos, por lo menos en el Cuzco y en ese periodo. El hecho que los dos caciques, en su carta, lamentaran el abandono, a la vez, de la gramática y de la música supone que estas dos asignaturas eran consideradas como superiores y entrarían, últimas, en la gradación de las adquisiciones. No se enseñarían porque se supondría que los alumnos no tenían la capacidad requerida.

La conclusión que se puede sacar de las diversas informaciones es que la atención a la música, considerada como materia selecta, debió de variar bastante según los diferentes rectores y maestros, pero que no se abandonó nunca del todo.

7. La cuestión de la gramática

La última parte del enunciado de las constituciones de 1618 daba, en principio, toda latitud de interpretación a los padres docentes para enseñar lo que les «pareciere». En su carta que, sin lugar a dudas, es apologética y quiere convencer de la necesidad de estos colegios, el hermano Sebastián del Campo escribe que, durante la comida, uno de los colegiales lee la vida del santo del día a sus compañeros, uso común a todos los colegios jesuitas. Cuatro meses después de la apertura del colegio, o se trata de un embellecimiento propio de estas relaciones con vistas a equiparar San Borja con los otros colegios jesuitas, o esto supone que el colegial ingresara sabiendo ya leer muy bien, lo que parece verosímil puesto que el hermano añade que el rector escoge entre los mejores y más nobles. Como

los niños no podían entrar antes de los diez años cumplidos, lo más cierto es que sus padres, conscientes de la importancia de la educación dominante ya les hubieran mandado educar en las primeras letras, fuese con el doctrinero, fuese con un maestro particular, lo que suponía cierta posición social y dinero. En Cuzco estaban los descendientes de la más alta nobleza inca. El hermano Sebastián precisa incluso que entre ellos está un nieto del inca.

Para el colegio de Lima también tenemos el ejemplo de Rodrigo Guainamallqui cuyo padre declaró en su testamento tener veinte «cuerpos de libros poco más o menos, grandes y chicos los quales mando al dicho mi hijo Don Rodrigo» (AAL, *Causas civiles*: leg. 67; véase el capítulo siguiente). Parece obvio que un hombre tan familiarizado con la cultura dominante cuidara de la educación de su hijo y que por tanto éste llegara al colegio del Príncipe sabiendo ya leer y escribir bien.

Por otra parte, estaba previsto que los estudios de los jóvenes duraran seis años y más, hasta que sucedieran en el cacicazgo o se casasen. El tiempo de adquisición normal de las primeras letras era de año y medio a lo más, según los contratos que se conservan (Eguiguren, 1949: 295-300). La desproporción entre el tiempo mínimo de estancia exigido, con vistas a alejarles un tiempo suficiente de sus ayllus y familias, y el proyecto pedagógico permite dos hipótesis: o se estimaba que los indios nobles eran tan torpes que necesitaban mucho tiempo para adquirir los rudimentos, o el compromiso pedagógico era mínimo, pero daba latitud para más, cuando los colegiales mostraban las disposiciones necesarias. La primera resulta difícil de aceptar, puesto que los jesuitas ya tenían experiencia de este tipo de alumnos desde su llegada al Perú. En efecto, los padres llevaron años enseñando el latín de Cicerón a hijos de caciques, tanto en el Cuzco como en Lima, con buenos resultados. Basta recordar que al principio admitían indios principales en el colegio de San Pablo (Martín, 2001: 55) y la citada cédula de 1583 se refiere precisamente a su proyecto de dar enseñanza superior a los indios. Además, sabemos que se conserva en el archivo vaticano la copia de una carta escrita en un latín clásico y muy elegante de jóvenes —hijos de princesas incas y conquistadores— que solicitaban ser ordenados (Marzal, 1988: 322; Berta Ares, 1997: 52). La carta es de 1583 y con toda evidencia los jesuitas entonces tenían fe en estos alumnos y querían mostrar los excelentes resultados de su pedagogía.

Sin embargo, las constituciones de Plaza y Acosta, redactadas pocos años antes, hacen caso omiso de la gramática. Parece que entonces el proyecto era que los alumnos solo se quedaran un año o dos. Plaza trae a colación la brevedad del tiempo cuando dice: «ni han de estudiar gramatica ni otra facultad». Se enmendó por tanto, en las constituciones definitivas, imponiendo una duración de los estudios de seis años, pero sin precisar más que los niños debían aprender gramática. En 1618 ya no se trata de ordenar a mestizos ni mucho menos a indios, sino solo de hacer de los caciques los apóstoles de la fe y la policía cristiana, lo

que no descarta darles la mejor instrucción posible. Si en la realidad se estudió o no gramática en los colegios de caciques, es una cuestión importante que no se resuelve fácilmente por escasez de fuentes.

Estudiar gramática significaba que se contemplaba la posibilidad de acceder a estudios superiores. También se debe tomar en cuenta que la lengua latina era lo que distinguía la nobleza española y criolla de los españoles del común y por tanto, para los caciques, su supresión en los colegios estaba percibida como una manera más de abatirlos.

Por su lado, la sociedad colonial basada sobre la supuesta superioridad de los blancos sacaba beneficios de una discriminación que se traducía por un desprecio violento hacia los indios y mestizos que pretendían una prebenda. Basta citar, entre otros, el caso de Miguel Chirinos, sostenido por Carlos Bustamante Inga, que habiendo logrado el puesto de chantre en la catedral, fue calificado en 1755 de feo lunar que:

> «no sólo ultraja y denigra este ilustre congreso con la sordidez de su condición [...] sino que también la afrenta y mancha con la villanía y oscuridad de su linaje» (AGI, *Cuzco*: 66).

Estas elites religiosas blancas veían muy mal una educación de los nobles indígenas que les diera la oportunidad de equipararse, y esto desde el principio. Muchos no querían hacer diferencia entre caciques e indios del común (de la Puente Brunke, 1998: 460)

Abatir a los caciques significaba también negarles todo poder político. La citada carta en latín que elogiaba la educación de los jesuitas es un ejemplo particularmente significativo de los fines políticos que podía tener esta educación: la posibilidad de dar la palabra a los caciques en una cuestión de patronato —candente para la Compañía— que oponía al Rey con el Papa.

Otros ejemplos de los frutos de la enseñanza de los jesuitas en los primeros años de existencia de los colegios de caciques y de los riesgos políticos que implicaba, son los diversos poderes otorgados a religiosos favorables a los indios, y uno que los caciques y gobernadores del distrito de la ciudad de Lima otorgaron al padre Crespo, procurador del la Compañía «sobre que se les guarden lo que el Virrey asentó acerca de la fundación del collegio de hijos de caciques del Cercado de Lima […]» (ANC, *Fondos varios*: vol. 65, leg. 6). Este poder supone que ya en la década de los 30 del siglo XVII no se respetaba lo establecido por el virrey Esquilache, pero su presencia en los archivos del colegio del Príncipe y el hecho de que se otorgara al padre Crespo, indica que por entonces no había hostilidad entre los jesuitas y los caciques de Lima. También podía resultar insoportable otro documento conservado en el archivo de San Borja titulado *Medios que propone un cacique para restauración de lo que se padece en el Perú*.

En ningún documento oficial se menciona la posibilidad de estudiar gramática en los colegios de caciques, ni Arriaga lo hace cuando evoca con entusiasmo el incipiente colegio del Príncipe. Habrá que esperar la tardía fecha de 1772 para que oficialmente aparezca en los programas de estudios de los colegiales. Sin embargo, no significa que no se hiciera antes y esta medida oficial muy posiblemente ratificaba una práctica hasta entonces excepcional.

Para entender la postura de los jesuitas a este respecto en los años 1580, resulta interesante comparar la situación mexicana con la peruana, las constituciones de los colegios peruanos con las de Tepozotlán, fundados en 1580. Como hemos visto, los jesuitas aplicaron a este colegio sus principios pedagógicos de selección y cultivo de los mejores elementos, con una graduación de tres clases. Sabemos además que no dejaron de enseñar el latín a los indios mexicanos a pesar de sufrir restricciones en sus ambiciones pedagógicas. La comparación merece varias reflexiones. Confirma que no eran entonces hostiles a la enseñanza del latín a los caciques, con tal que se mostrasen capaces y virtuosos. Sin embargo, las reglas de los colegios peruanos, muy poco anteriores, no establecían el número de clases y la selección se hacía no tanto por las aptitudes del niño sino por su título de futuro cacique. Hay que descartar una supuesta inferioridad del indio peruano en la mente de los redactores del reglamento. Acosta coloca a mexicanos y peruanos en la misma segunda categoría de «bárbaros», y en una carta al general Mercuriano afirma que desea grandemente «ver instituido algún collegio al modo de los que en México han hecho los Nuestros, porque para esta tierra sería cosa de grande utilidad» (MP II: 216).

En Tepotzotlán, colegio abierto en principio a todos, como lo sería Juli un poco más tarde, el número de colegiales permitía abrir las tres clases y la selección se hacía a la vez por el status de principal, por la habilidad y por la virtud. Los que reunían estas tres condiciones tenían la posibilidad de estudiar la lengua latina, por lo menos es lo que supone el término general de «poner en estudios» (Osorio Romero, 1990: LVIII) y gozaban de un status honorífico llevando el hábito de colegiales. En el Perú, los colegios de caciques, exceptuando la experiencia de Juli[6] que no obstante sirvió de modelo (Vargas Ugarte, 1963; Echanove, 1995), fueron Colegios Reales cuyas constituciones limitaban el número de colegiales. Cada uno, después de justificar su nobleza y limpieza de sangre, recibía su beca del Virrey. Por lo menos así funcionó un tiempo, y aunque se sacaban los fondos de las cajas de comunidad, se consideraba que estos colegios funcionaban a expensas del Rey. Los jesuitas por tanto no tenían, en principio, tanta libertad de acción. Sin embargo, la provisión del virrey Toledo de febrero de 1578 no pone límites precisos. Se trata de que:

[6] No parece que en Juli separaran sistemáticamente a los caciques de los otros indios por un criterio de sucesión en el cacicazgo.

> «sean enseñados é yndustriados particularmente en las cosas de nuestra santa fée católica y en la lengua española y buena pulicía como su majestad lo quiere y manda». (MP II: 590)

Los primeros años de la década de los ochenta, o sea después del tercer concilio limense, marcan un viraje en la concepción de la educación de las elites indígenas. Entonces fue cuando se prohibió definitivamente la ordenación de indios y mestizos, lo que suscitó una reacción importante, pero sin fruto[7]. Cabe subrayar la ambigüedad de la actitud de la Compañía al respecto; en cuanto al tercer concilio limense, tampoco alude claramente a los colegios de caciques. El general Mercuriano al principio no se mostró favorable a estos colegios y hemos visto que el mismo Plaza tampoco, mientras que el tercer concilio limense recomendaba su realización. Acosta por una parte, redactaba las constituciones del futuro colegio y por otra, tan pronto como el virrey Toledo volvió a España, obró para desviar los fondos a ellos destinados hacia el colegio de San Martín, como se ha visto en el capítulo anterior.

Es evidente que la finalidad de estos colegios en 1618 ya no necesitaba el aprendizaje del latín. A juicio de Constantino Bayle:

> «no hacían falta, pues, las exquisiteces humanísticas, y menos las profundidades o agudezas escolásticas. Bastaba la cultura media de los españoles; la doctrina, leer, escribir, contar y, por las circunstancias locales, la música». (Bayle, 1934: 310)

No hacía falta que los futuros caciques estudiaran gramática, salvo para servir la misa que se decía y rezaba en esta lengua. Se debe suponer por tanto que, al suprimirla, los jesuitas aceptaban que sus alumnos rezaran repitiendo de memoria, sin entender lo que decían, lo que era el caso de la mayoría del pueblo peruano, pero entraba en contradicción con sus principios pedagógicos y abatía a los caciques al rango de los indios del común.

Por su aspecto elíptico, las constituciones abrían paso a dos posibilidades: la de una educación de calidad para unos alumnos selectos dentro de una misma clase que no podía exceder veinticuatro, iniciando a los mejores en la gramática, y la otra de una educación global de primeras letras y catequización de todos, sin mayor ambición. Los dos casos se presentaron sucesivamente, revelando una evolución de la imagen del indio y de la política educativa de los jesuitas al respecto. En sus primeros años, el reclutamiento de San Borja, cuidadosamente elegido según el hermano Sebastián, permite pensar que el fin pedagógico era también entonces cultivar a los mejores; por tanto, lo más verosímil es que las

[7] Hasta en 1623, un informe del capellán Juan de Aguilar del Río al rey insistía en que los naturales eran los más indicados para convertir a los indios porque conocen las lenguas (BUS: 330/122, doc. 20).

primeras generaciones de colegiales estudiaran gramática y tal vez algo más de latinidad. En su carta, los dos caciques arriba citados, se quejan en 1657 de que la gramática ya no se enseña como antes: «esto, señor se obçervó algunos años con alguna atención [...]». En realidad uno de ellos, Luis Macas ingresó en el colegio del Cercado en 1637 y su hijo en 1655 (*Inca*: 803, 806). Dos años después, constataba una degradación en la enseñanza, en comparación con lo que él había conocido. En esta carta en que se trasluce cierto rencor contra los jesuitas, se lee lo siguiente:

> «Y aviéndosele permitido a los dhos padres tubiesse el colegio de los caciques en el pueblo del Sercado questa a la salida desta ciudad fue con cargo de que los tratasse bien y que entre estos caciques no entreberase españoles y que enseñasse a leer y escrebir muçica y gramática y otras ciencias que a esos [*sic*] se obligaron los dhos padres [...]». (AGI, *Lima*: 169)

La obligación de mudar a los indios del barrio de San Lázaro al Cercado fue motivo de gran descontento y oposición de los caciques a los jesuitas:

> «los indios andan desasosegados y tristes y alguno o algunos dellos con deseo de yr a España [… *el Cercado está*] distante de quince cuadras, muchos indios mueren del sol y la garua que sufren yendo y viniendo». (ACML, *liber erectionis*…: fol. XLIIII)

Además de los inconvenientes citados, los caciques, al fundarse el colegio del Príncipe más tarde, verían en ello una segregación de sus hijos, apartados del centro de Lima. Por otra parte la última frase de su protesta supone que habían obtenido garantías sobre la instrucción que ahí recibieran. Algunos llevaban ya tiempo reclamando un colegio, como lo prueba la carta de 1601 que los caciques del Cuzco escribieron al Rey en este sentido (Olaechea, 1973: 423).

Es de suponer que la presunta obligación a que se sometieran los padres al fundarlo, según la carta de 1657, fue un acuerdo verbal y nada más. Se nota la prudencia de los jesuitas en la redacción de documentos oficiales, pero tal prudencia, garantía de libertad, se puede explicar de dos modos: o intentaban ampliar un marco impuesto demasiado estrecho, introduciendo las lecturas que les *pareciere,* o se reservaban la posibilidad de imponer un contenido reducido de la enseñanza, si veían que ahí estaba su interés. ¿Cuáles serían entonces los motivos de la restricción? ¿Cómo entender que quienes unos años antes abrían las puertas de San Pablo a los hijos de caciques y enseñaban el latín de Cicerón a los descendientes de los incas, de repente se contentaran con un saber mínimo?

La evolución de la política de la Corona en cuanto a ordenaciones de indios y mestizos, la de la Compañía —que han sido evocadas en el capítulo dedicado a la fundación de los colegios— responden en parte a estas preguntas.

Un siglo más tarde la situación del colegio del Príncipe no parece haber cambiado sino a peor. El citado informe del juez de censos[8], en su litigio con el rector Manuel de Pro, insiste en la escuela pública de primeras letras. Entonces los jesuitas ya ni siquiera se encargan de la enseñanza de los hijos de caciques en la casa del Cercado sino que los pocos que quedan van a la escuela de los Desamparados con los otros indios pobres. El juez denuncia en términos radicales las condiciones de vida de los pocos colegiales que quedan. Duermen en catres de adobe con pellejos por colchones y una frazada para abrigarse. El rector no desmiente esta afirmación. Sin embargo, cuando el juez propone suprimir los gastos fijos de salud, pretende de manera paradójica, que los caciques necesitan de un médico, un cirujano y un barbero, porque no pueden ser curados en el hospital de Santa Ana, en virtud de su condición de «nobles». En cambio, esta misma condición no impide, a sus ojos, que compartan la enseñanza con los niños pobres de todas castas. A lo cual el juez de censos opone que los censos de indios no deben sustentar a un maestro para las diferentes castas del Cercado. El argumento del padre entonces es que no da más trabajo a este maestro enseñar a leer y escribir a muchos que a pocos. Este detalle merece ser resaltado ya que, además de ser poco probable, revela que no se aplicaba a esas clases de primeras letras, el cuidado y exigencia para con cada individuo, que hacía la reputación pedagógica de los colegios de la Compañía. El maestro se contentaba entonces con hacer deletrear y repetir a todos los niños a coro.

Ahora bien, si parece cierto que hubo un deterioro de la enseñanza y un abandono del latín en la tercera década del siglo XVII, parece también que se volvió a enseñar algo más que las primeras letras en la segunda parte del siglo XVIII. También se debe diferenciar el colegio del Cercado de Lima del de Cuzco. Es cierto que el número de alumnos españoles no fue disminuyendo: en 1724, el rector de San Borja, Sebastián de Villa, declara 20 colegiales hijos de caciques, 46 «españolitos huérfanos» y dice que «la sala de la escuela se llena *con 150 muchachos pobres* que no tienen con qué pagar maestro». Este testimonio, en defensa de la Compañía contra los ataques del juez de censos, debe ser considerado con circunspección. El rector hace alarde de la generosidad de la Compañía sobreentendiendo que mantiene a muchos alumnos pobres, lo que es verdad, pero solo en parte, ya que si bien se sabe que la Compañía daba una enseñanza gratuita a los pobres, las cartas anuales dicen reiteradamente que los pupilos pagaban. Sin embargo, la protesta del padre Villa proporciona datos interesantes sobre el funcionamiento del colegio San Borja. Declara que con los jesuitas los caciques tienen unos maestros que los crían «en virtud política y letras competentes a su estado». La ambigüedad de esta expresión no permite sacar una conclusión definitiva. El hecho de que no



[8] Véase el capítulo anterior.

haya dicho *leer y escribir*, como se repite en casi todos los documentos, puede ser interpretado como que se adaptaba el contenido de la enseñanza a la capacidad de cada uno. Pero también puede significar que se limita a lo necesario para ejercer el cacicazgo, cada vez más debilitado. En todo caso no se trata todavía abiertamente de gramática ni aparece la palabra en el documento.

También algo ambiguo se muestra el Protector de Naturales que interviene en el citado litigio de 1762, entre el juez de censos y el rector del colegio del Cercado, cuando da a entender que algo más que las primeras letras podían aprender los escasos colegiales porque como viven en consorcio de sujetos de respeto y autoridad, sacan provecho de su trato y comunicación «versándose y manejándose entre ellos la más sobresaliente ynstruccion en todas las materias y asuntos que se ofrecen [...]» (BNP: ms. c1167, fol. 69). En realidad este litigio revela la situación miserable de los colegiales del Príncipe que ya no llevan uniforme ni banda, van a la escuela pública de los Desamparados «en la misma conformidad de cualquiera otro del Pueblo del Cercado», y solo se diferencian de los otros indios por tener en la misma sala del hospital que les fue atribuida al principio, «que es la que oy sirve» en el colegio jesuita, «unos lechos de adove en figura de catres, su cama un pellejo y una frazada cuando hai indios jóvenes en dicho colegio» (BNP: ms. c1167, fol. 42).

En el Cuzco, en 1724, San Borja contaba oficialmente con 20 colegiales y no era más que una escuela de primeras letras para los caciques, hasta podemos decir con pocas garantías en cuanto al cálculo. Pero parece haberse modificado en la década siguiente y posiblemente hubo la oportunidad, para los elementos más brillantes, de aprender más. En 1735, el nuevo rector de San Borja toma la decisión de poner orden en el colegio, de mejorar las condiciones de vida material de los caciques y su vestuario. Compra nuevos libros: «ripaldas» «catones», cartillas, muestras para escribir. No menciona otro tipo de manual. Sin embargo, se siente con este rector una voluntad de mejorar un colegio que había encontrado en pésimas condiciones; adopta una actitud favorable a los caciques, al parecer desatendidos hasta entonces.

Las sucesivas cédulas reales de 1691, 1697 y 1725 que conferían a los indios principales y nobles el privilegio de ordenarse y poder pretender los mismos empleos que los españoles (Olaechea Labayen, 1978; Muro Orejón, 1975; O'Phelan Godoy, 1995: 48-49), debían en principio tener un efecto en los colegios de caciques, sobre todo en el del Cuzco donde existían todavía descendientes de los incas. Sabemos que no fueron acatadas y que los mismos «procuradores de la nación índica» decidieron publicar, ellos mismos, la cédula de 1767 para mayor seguridad (BABM: 22, cap. 7, doc. 8).

Los españoles que se beneficiaban de la enseñanza de San Borja la completaban en San Bernardo y después en Lima. Es el caso del juez de censos, don Miguel de la Torre, que acusa al rector Villa. Éste, en su protesta, recuerda que ese fue educado en San Borja donde aprendió a leer y escribir, de ahí pasó a San Bernardo, donde aprendió artes y teología, y terminó sus estudios de leyes en San Martín (ADC, *Colegio de ciencias*: leg. 21, cuad. 9). Semejante recorrido era difícil de realizar para un indio, aunque no imposible en la segunda parte del siglo. Don Antonio Chuquihuanca, colegial de San Martín en 1762 (*Gaceta de Lima*, 1982, II: 161) debió de empezar sus estudios en San Borja. Este ejemplo aún si es excepcional permite pensar que los caciques podían recibir entonces, dentro del colegio de la Compañía, una buena formación. En el catálogo trienal de la Compañía el provincial declara, en 1749, que los indios nobles de San Borja tienen un trato especial, tal vez clases propias[9]. Esto podía ser una garantía de una mejor calidad de enseñanza, que superara los estudios de primeras letras. En todo caso, confirma que hubo, a mediados del siglo XVIII, una inflexión de la política educativa hacia los colegiales del Cuzco.

Es cierto que oficialmente se sigue diciendo, en la segunda mitad del XVIII, que en estos colegios los jóvenes aprenden a leer, escribir, contar, exactamente como se decía cuando fueron fundados. Esto no significa que reflejara la realidad. Durante varios años, al principio, los jesuitas enseñaron la gramática a los alumnos del Cercado como lo muestra la protesta de los dos caciques citados y sin embargo, oficialmente, no consta en ningún otro escrito. Con la evolución de las mentalidades y la penetración de las luces en el Perú, pudo repetirse la experiencia. Pero sobre todo se debe hacer una diferencia entre Lima, donde se reducía la frecuentación del colegio a muy pocas becas en comparación con el siglo anterior, y Cuzco donde no era inferior a los tiempos pasados[10]. Además mientras el colegio del Príncipe tenía cada vez más dificultades para reclutar futuros caciques, el de San Borja seguía recibiendo solicitudes «como honor y distincción a que son acreedores estos naturales», según se lee bajo la pluma de un doctrinero (RAHC, 1951-1952: 218). Esto supone que los nobles del Cuzco estaban bastante satisfechos de la enseñanza que ahí recibían sus hijos.

Un documento publicado en la misma revista (RAHC, 1951-1952: 205) puede aclarar algo. Después de una lista de «casiques colegiales que al presente se hallan en el colegio Real de San Francisco de Borxa desta gran ciudad del Cuzco en



[9] «[…] in quam pueri hispaniet indi plebeiioquoqueconfluunt. Sed forum sociorum precipus curs sunt nobiliorum indorum filii quos hic rex allit annua pro unoquoque pensione designate […]»

[10] La cifra de 39 que cita Laura Escobari de Quejerazu (1990: 209) para el año 1735 parece resultar sin embargo de una lectura demasiado rápida, ya que se trata de los alumnos ingresados gobernando esta provincia el padre Francisco Rotadle, provincial que se quedó tres años.

este mes de enero y año de 1763», están añadidos dos «niños casiques pupilos Estudiantes en la Aula de la Compañía». Estos «niños caciques» estaban registrados el año anterior en la lista oficial de colegiales de San Borja. Parece lícito pensar que se trata de alumnos que habían adquirido las bases necesarias y merecían una educación más perfeccionada, por lo que pasarían al aula de la Compañía, sin dejar de ser oficialmente colegiales. ¿Se trataría de San Bernardo o del aula de la universidad de San Ignacio de Loyola? En la universidad se conferían los grados normalmente a los estudiantes que ya sabían gramática. De ahí se deduce que en San Borja debieron de aprender latín.

En 1763, Marcos y Pedro Solís, eran estudiantes en el aula de la Compañía, hijos legítimos de don Antonio Solís, cacique del pueblo de Quiquijana, provincia de Quispicanchi (RAHC, 1951-1952: 205). Don Antonio se declaró contra la rebelión de Túpac Amaru asociando a un hijo suyo clérigo a su postura (O'Phelan, 1995: 64). Salido de San Borja donde, en 1763, estudiaba con su hermano cuyo destino ignoramos. Pudo este hijo de cacique, a principios de los años sesenta, ser ordenado sacerdote, lo que comprueba, una vez más, que los descendientes de los incas aprendían en San Borja más que las primeras letras.

Se dan los ejemplos famosos de Juan Santos y Túpac Amaru aunque faltan las fuentes manuscritas al respecto. Según J. Rowe (1955: 18)[11], el primero estudió en Cuzco y sabía latín además de español, quechua y campa. Ingresaría al colegio por el año 1724. En cuanto a Gabriel Condorquanqui, alias Túpac Amaru, sabemos que también manejaba muy bien el latín. Markham y Lewin[12] mencionan sus estudios en San Borja. Según Lewin (1970: 33), que se basa en los datos del americanista inglés y no cita fuentes precisas, Túpac Amaru estuvo en el colegio entre 1753 y 1759. Se apoya en Ignacio de Castro para decir que en este colegio la instrucción se limitaba «a los rudimentos de la doctrina cristiana, leer y escribir» y deducir que la cultura de José Gabriel, «reconocida por todos, no procedía de las aulas del colegio jesuítico» (Lewin, 1970: 34). Veremos en la tercera parte de este estudio que Ignacio de Castro desconocía la realidad de San Borja. La mayoría de los documentos sobre colegios de caciques se limitaban a copiar datos oficiales, porque repetir datos administrativos sin tomar en cuenta los cambios era propio de la época colonial, y también porque la educación de los caciques era considerada de poco interés por las elites coloniales. Los jesuitas, por su parte, no pregonaban lo que hacían dentro de su colegio. Por esto se siguió repitiendo hasta nuestros días que en todo el periodo de la colonia, los hijos de los caciques solo aprendían ahí a leer, escribir y contar, y nada más.

[11] No me ha sido posible encontrar el manuscrito que confirme o que refute esta aseveración.

[12] También J. A. Del Busto (O'Phelan, 1999: 266).

No se puede afirmar que el cacique rebelde estudiara en San Borja, porque desgraciadamente no disponemos de las listas de colegiales que tal vez Markham (1893) pudo consultar, ya que da la fecha precisa de 1753 para la entrada. Tampoco se puede afirmar lo contrario, puesto que como acabamos de ver, los jesuitas del Cuzco cuidaban particularmente en aquellos años de la educación de los descendientes de los Incas. También llama la atención que cierto Francisco Tupac Amaro de la provincia de Canas, pueblo de Surimana figure entre los colegiales en 1735. Es de presumir que era pariente del cacique rebelde, posiblemente un tío. Sabemos que muchas veces los miembros de una misma familia se sucedían en San Borja. Por tanto, si no se puede afirmar que Túpac Amaru fue colegial de San Borja, tampoco parece imposible. Si no estudiaron ahí sus hijos (Macera, 1977: 125), no significa que él tampoco, ni puede ser considerado como la prueba de una supuesta insuficiencia de la enseñanza de los jesuitas, más bien podría ser lo contrario, puesto que entonces ya no eran ellos los responsables del colegio, y la nueva dirección después de la expulsión se desinteresó de los caciques, como se verá adelante.

Finalmente aparece claramente que las perspectivas de estudios en San Borja eran muy distintas de las del Príncipe, lo que en gran parte se debe a los vínculos entre los jesuitas y los descendientes de los incas (Rowe, 1955; Dean, 1999: 112-113). Además, estos últimos años creció el interés por los caciques que tuvieron acceso a la carrera eclesiástica en la segunda parte del siglo XVIII: (O'Phelan, 1999; 2002; Garret, 2002), tema que supone también el acceso a estudios superiores. En el Cuzco, las familias nobles utilizaron su nobleza para avanzar en la estructura social de la Iglesia y así integrarse más al poderío criollo (Garret, 2002: 307). Muchos hijos de estas familias eran colegiales de San Borja, lo que les permitía seguir sus carreras en San Bernardo o San Martín en Lima. Esto supone que iniciaran sus estudios de gramática en San Borja.

8. La biblioteca de San Borja

En los pocos documentos que menciona el material pedagógico, solo se habla de ripaldas y catones como manuales de enseñanza, y no figuran en los inventarios, pero el que se hizo en Cuzco, inmediatamente después de la expulsión, menciona 257 libros en la biblioteca de San Borja y otro, en 1793, 200 libros (AHNC, *Jesuitas del Perú*: vol. 377).

Esta información suscita varias preguntas: ¿qué tipo de libros eran? ¿Cuándo se constituyó esta pequeña biblioteca? ¿Estaban a la sola disposición del rector y del hermano que administraban San Borja, o los colegiales podían tener acceso a ella? Este último caso daría una indicación sobre la enseñanza que se daba en San Borja.

El catálogo de la biblioteca de los jesuitas del Cuzco que establecieron Daniela y Gastón Breccia en 1993, consta, además de otros, de 179 libros marcados de varios sellos, impresos a fuego en los tres cantos de los libros: CIHS, CBEO, SBO. 96 llevan el solo sello SBO. Los bibliotecarios, que ignoraban la existencia del colegio de San Borja, interpretaron el sello SBO como otro sello de CBEO, que identificaron con toda razón como el de San Bernardo. Parece verosímil que el sello SBO corresponde a San Borja, ya que no se entiende la necesidad de marcar dos veces de manera diferente una misma biblioteca. Los inventarios de *Temporalidades*, así como el de 1793 atestiguan respectivamente 257 y 200 libros, cifra superior a la de los libros marcados con este sello. Son en su mayoría libros de teología, de moral, algunos de derecho y de lengua, casi todos en latín. La sucesión de los sellos en muchos ejemplares evidencia que estos libros pasaron de una librería a otra con el tiempo, dentro del colegio jesuita de Cuzco[13].

En cuanto a saber cuándo se constituyó esta biblioteca solo se puede formular una hipótesis y ninguna certidumbre. Entre los libros que solo están marcados SBO se nota o que son incompletos, les falta el frontispicio donde a menudo se escribía el nombre del propietario, o viene la mención «de la librería grande de la Compañía de Jesús Cuzco» o «del aposento del P. Rector del Cuzco» o el nombre de un particular donante, siendo «el señor Sarricolea» el más frecuente. Muy pocos, de las antiguas ediciones, podrían haber sido adquiridos directamente. Una edición de 1620 lleva la inscripción siguiente «De la librería del colegio de la Comp. de IHS del Cuzco. Para estudiantes. Por commutacion. SBO». Es difícil saber si los estudiantes son los del colegio grande o los de San Borja, o los dos, y también cuándo se hizo dicha conmutación para cada libro. Otros dos marcados del sello SBO solo llevan la mención «de la librería de los h. Estudiantes». En cuanto a los once libros donados por «el señor Sarricolea» es fácil datar su adquisición entre 1736 —fecha de la llegada del obispo al Cuzco— y 1740, fecha de su muerte. Todos llevan el sello SBO, varios incluso llevan la mención: «nos lo dexo el señor Sarricolea» y uno: «año 741». Lo más probable es que el obispo dejara, a su muerte, parte de sus libros a los jesuitas que los afectaron poco después a San Borja, solo uno lleva el sello CIHS, casi todos llevan una nota manuscrita: «del colegio grande de la Cia de IHS del Cuzco», como si, una vez registrados por la Compañía, pasaran directamente a San Borja, lo que puede significar que se estaba constituyendo entonces la biblioteca de este colegio. La hipótesis de que esta librería se haya constituido después de la década de los cuarenta del siglo XVIII es probable por dos razones: una es que se trata de una biblioteca bastante reducida en 1767; la otra, que en su inventario de 1735 el rector Figueroa no la menciona.



[13] Agradezco a Gastone Breccia su infalible ayuda para la elaboración de este capítulo.

En cuanto a quiénes eran los lectores, sabemos por las cartas anuales y otros documentos que en San Borja solo había un rector y un hermano coadjutor que hacía de maestro. El rector tenía libros en su aposento, como está indicado en varios ejemplares, y podía consultar la librería del colegio grande siempre que lo quisiera. El uso de la biblioteca podía estar reservado a los pocos hermanos maestros que se sucedieron en San Borja, pero también se puede pensar que a partir de los años cuarenta del siglo, cuando cambió la política educativa para con los caciques, algunos alumnos selectos como lo fueron los hermanos Solís, pudieron tener acceso a libros más científicos que tal vez no pudieran consultar en otra librería del colegio grande, por segregación. Esto coincidiría con la constitución de la biblioteca. Tal hipótesis confirmaría que en San Borja, en aquellos años, se preparaba a un clero indígena. La importancia numérica de los libros de teología, y entre otros de las *Doctrinas practicas* del jesuita maestro de teología Pedro de Calatayud, especie de guía para los futuros doctrineros, abundan en esta idea.

***

La enseñanza en los colegios de caciques varió en el tiempo y no fue exactamente la misma en los dos. La convicción de que esos jóvenes iban a ser los mejores apóstoles entre la masa india, que más bien predominó al principio, no fue compartida por todos y fue perdiendo vigencia. El hecho de que en la segunda mitad del siglo XVII los dos planteles se hubieran convertido efectivamente en escuelas de primeras letras se explica por la presión que ejercieron los españoles y criollos para que sus hijos se beneficiaran de la enseñanza de los jesuitas a este nivel. Nadie, en la sociedad colonial, fuera de los caciques, cuestionaba la conveniencia de la cohabitación que suponía. En sus informes, los rectores la presentan con satisfacción. Era, según ellos, una obra de caridad que permitía a niños pobres, españoles e incluso indios aprender las primeras letras y la doctrina. Sin embargo, las constituciones del virrey Esquilache precisaban que no se debía admitir indios que no fuesen nobles y es evidente que esta evolución se hizo en detrimento de la calidad de la enseñanza dada a los caciques.

Este abandono intelectual de los caciques en provecho de la juventud española y criolla se explica también por la amenaza que representaban unos curacas educados, para las clases altas de la sociedad colonial que tenían el monopolio de la administración, y en particular el control de las cajas de censos. Unos jóvenes capaces de mandar una carta en latín al pontífice, la presencia de curacas educados en los pleitos contra los doctrineros, el poder que los caciques de Lima

otorgaron al padre Crespo, entre otros que manifestaban su deseo de tomar parte en decisiones que les concernían, eran percibidos como una amenaza. Aunque no tenemos la fecha exacta de este documento, sabemos que el padre Crespo fue rector del colegio del Príncipe en 1633, sabemos también que por esas fechas aparecen los primeros pupilos en los colegios de caciques. La respuesta de los caciques de Lima a esta situación fue dejar de mandar a sus hijos al colegio del Príncipe en cuanto les fue posible.

Las protestas del padre Vásquez en 1637, la abnegación de los padres del Cuzco, ilustran un periodo de lucha de los jesuitas encargados de la educación de los caciques, contra la administración colonial, pero cabe precisar que no se veían respaldados por Roma. Al contrario, el general ordenó que abandonaran la experiencia de San Borja, puesto que no tenía este colegio renta alguna desde que el marqués de Guadalcázar le quitó la que el virrey Esquilache había señalado. Los sujetos[14] desobedecieron un tiempo. El doble enlace de la Compañía, con los descendientes de los incas y los de Ignacio de Loyola y Francisco Xavier, parece haber forjado vínculos que se estrecharon a lo largo del siglo XVII. Por esto en el Cuzco los colegiales no debieron de sentirse tan despreciados como en el Cercado. Además, a la inversa de los caciques del arzobispado de Lima, sus familias formaban un grupo distintivo que supo mantener su cohesión y su poder sobre la «república de los indios» durante más de dos siglos (Garret, 2003). La permanencia de una nobleza indígena reconocida como tal en el alumnado, facilitó que en la segunda mitad del siglo XVIII se dispensara ahí una enseñanza que abriera las puertas de estudios superiores. Se entiende que la aristocracia inca haya seguido mandando a algunos de sus hijos a San Borja, aún si no mandaban siempre a los primogénitos y no todas las familias estaban representadas en el colegio.



[14] Así se llaman en los cuadernos trienales, los jesuitas —padres y hermanos— que vivían en un colegio.

Capítulo 7
Destinos de colegiales

1. Don Rodrigo Flores Guainamallqui[1]. Cacique gobernador del repartimiento de Ocros (Cajatambo)

Cuando Rodrigo Flores Guainamallqui ingresó al colegio del Príncipe en 1621, tenía entre diez y catorce años. Era hijo primogénito del rico cacique gobernador del pueblo de Ocros, don Juan Guainamallqui y de Ynés Yaro Tanta, aunque nació fuera del matrimonio.

El pueblo de Ocros fue particularmente vigilado. En 1618, lo visitó Fernando de Avendaño, acompañado del jesuita Luis de Teruel. Entonces el padre de Rodrigo manifestó unas huacas* que fueron quemadas. El bachiller Hernández Príncipe, otro visitador, fue nombrado doctrinero de Santo Domingo de Ocros, y probablemente empezó la visita de idolatría en su propia doctrina (García, 1993: 247). En 1621, año de la entrada de Rodrigo al colegio del Príncipe, el bachiller escribía la relación de su visita, la cual incluía un capítulo llamado: «libro de la generación de idolatras» en que calificaba al abuelo epónimo de Rodrigo de «aquel pestífero cacique». Según él, un primer Rodrigo Caxa Mallqui fue bautizado en Cajamarca y uno de los primeros en rendir homenaje a Pizarro. Había vuelto al pueblo, acompañado de un fraile que mandó desenterrar

[1] También Caxa Mallqui, Guaina Mallqui, o Malqui... Se ha conservado aquí la ortografía más usada en los documentos.

y quemar todas las huacas. Como el cacique murió, al cabo de dos años, después de horribles sufrimientos, la voz corrió que había sido castigo de las huacas quemadas y su sucesor mandó «resucitarlas». Al llegar Hernández Príncipe a este pueblo de Ocros, volvió a desenterrarlas:

> «con otras huacas principales que fray Francisco no pudo topar, estando reciente hasta estos tiempos la dicha adoración de las huacas en la semilla depravada de aquel pestífero cacique tiempo de más de sesenta años, que ha que sucedió lo de las dichas quemas». (Duviols, 2003: 735)

Por tanto, el pueblo había sido visitado y revisitado y se puede considerar que Rodrigo Guanaimallqui cuadraba perfectamente con la imagen del candidato ideal para el colegio de caciques: vástago de un linaje de idólatras reincidentes, heredero del cacicazgo aunque hijo natural, y en edad de ser colegial.

Esta familia de caciques, a pesar de la opinión del extirpador, parece observar los preceptos de la Iglesia. El testamento de don Juan, padre de Rodrigo, otorga bastante dinero al cuidado de su alma: entierro en hábito de San Francisco, misa de cuerpo presente, fundación de una capellanía, etc. Detalle interesante: insiste para que le entierren en la iglesia de Santo Domingo de Ocros:

> «[*en*] esta yglesia deste pueblo del señor santo Domingo de ocros al altar mayor al lado del Evangelio donde tiene sitio y lugar mis [*sic*] Padre porque dio limosna por ello cuando començo abrir para que enterrasen en ella a sus hijos nietos y vis nietos y assi mismo quiero y es mi voluntad». (AAL, *Testamentos*: 21)

Cuando don Rodrigo aparece otra vez en los documentos, es bajo el nombre de don Rodrigo Flores Caxamalqui. Entre tanto había salido del colegio y heredado el título de cacique gobernador desde hacía un año. Su padre había fallecido en 1634, nombrándole albacea. Dejaba una capellanía en los términos siguientes:

> «Y es mi voluntad que tengo cinquenta cavezas de ganado vacuno los quales dejo porque se funde una capellanía de misas para que con sus multiplicos y aumento mis herederos hagan dezir las dichas misas lo que alcanzare y esto se cumpla al año de mi fallecimiento, las quales dichas missas sean de dezir cantadas y se pague la limosna a dos pesos de a nueve por cada una». (AAL, *Testamentos*: 21)

Este testamento es una verdadera profesión de fe: el entierro en el altar mayor de la iglesia de sus padres y de él, la capellanía, son otras tantas pruebas de una voluntad de mostrarse buen cristiano y merecer ser reconocido por tal.

Pero Rodrigo no se apresuró a obedecer la voluntad de su padre. El licenciado López de Herrera, en nombre de quien se fundaba la capellanía, era uno de los testigos del testamento, ¿habría intervenido en su redacción como lo hacían con

frecuencia los frailes doctrineros? (Lavallé, 1999: 271) El hecho es que reclamó su beneficio al año de la muerte de don Juan, acusando al cacique de no cumplir lo que, como albacea, le competía.

Don Rodrigo fue arrestado y encarcelado por el alcalde ordinario, por orden del corregidor de Cajatambo, en un galpón de la casa del cura. Ahí escribió de su puño y buena letra, una carta pidiendo justicia: «pido y suplico mande darme la causa de mi prision porque no e delinquido en cosa alguna por aver estado siempre sujeto a lo que se me mandare». Además hacía presentación del testamento como se lo reclamaban, comprometiéndose a cumplir las voluntades paternas. Pero no le bastó al cura don Juan Celis de Padilla, muy empeñado en mantener al cacique en la cárcel. Rodrigo huyó la misma noche del galpón y del pueblo para ir a Lima a pedir ayuda al chantre de la catedral, quien accedió de la forma siguiente:

> «El Doctor don Fernando de Gusman chantre desta santa Iglesia metropolitana de los Reyes [...] Provisor y vicario general deste arzobispado por el Exmo señor Doctor Don Fernando Arias de Ugarte arzobispo de esta ciudad del consejo de su magestad por quanto el protector general de los naturales deste reyno por lo que toca a don Rodrigo Flores Guaina Malqui. cacique principal y governador del repartimiento de Ocros presento una peticion [...] Dixo que a muchos dias que el doctor Don Juan Celis de Padilla cura y vicario de la docttrina de Cajacay molesta al susodicho por enemiga [*sic*] y odio que le tiene por decir nuestro aconsejado a otros un dia que le capitulasen teniendole preso en su cassa del dicho vicario por carcel y quitandole la espada y la daga que con licencia del gobernador traya y para mayor venganza ya pretende tomarle quenta del albasazgo y tenencia de bienes de don Juan Guaina Malqui su padre que solo es de cincuenta vacas que dexo por una capellania y aunque se las a ofrecido al dicho cura no a querido sino que queden en poder del dho don R° y por su riesgo la perdida dellas y para que en todo consiga su justicia y no sea en adelante molestado». (AAL, *Testamentos*: 21)

Este testimonio es interesante por varias razones: en primer lugar el que Rodrigo obtuviera tal ayuda del chantre provisor, personaje eclesiástico de primera importancia, sugiere que durante su estancia en el colegio del Cercado pudo establecer, o estrechar, lazos con la Iglesia limeña. Por otra parte el chantre no parece haber cuestionado la afirmación del cacique según la cual el cura intentaba prevenir el juicio que él amenazaba con ponerle. Esto ilustra las tensiones que existían entre los curas y los caciques, que no siempre se aliaban para explotar mejor a los indios. No faltan otros ejemplos de ex colegiales que intentaron capitular a sus curas. Aquí, el apoyo del chantre bastó para salvar a Rodrigo y acallar momentáneamente a sus enemigos. Diez años más tarde, el cacique

gobernador del pueblo de Cochas, Cristóbal Yaco Poma, denunciaba a Rodrigo Flores Guainamallqui como idólatra después de varias tentativas fracasadas de ponerle capítulos en la Audiencia. Encontramos entonces al cacique metido en los procesos de idolatrías de Cajatambo en 1641-1645 (García, 1994: doc. IV). Cristóbal Yaco Poma, en sus fallidas tentativas de capitular a Rodrigo, había sido condenado por falso capitulante a servir en el hospital de Santa Ana. El apelar a un tribunal eclesiástico, cuando el arzobispo Villagómez daba un nuevo impulso a la Extirpación podía ser el medio para vencer de una vez a un enemigo intocable. En efecto Rodrigo fue arrestado, encarcelado, puesto al cepo, y el cura mandó embargar sus bienes. La serie de interrogatorios y testimonios que conserva este pleito es un ejemplo más de las alianzas de ciertos caciques con el cura o el corregidor contra otros caciques, por odios y rivalidades.

En el pleito, Rodrigo recibe otra vez el apoyo de eclesiásticos como el licenciado Francisco Rodríguez Santos, sacristán mayor de la catedral, y también del padre Luis de Teruel, de la Compañía de Jesús, antiguo visitador del pueblo con Fernando de Avendaño y cura de la doctrina del Cercado. Como tal dirigió el colegio de caciques. Afirma que don Rodrigo estuvo en el colegio seis años y:

> «en todos ellos fue enseñado y doctrinado por los padres de la Compañía de Jesús que asistieron en el por lo cual tiene por cierto y sin duda que el dicho don Rodrigo es buen cristiano [...]». (García, 1994: 307)

El honor de la Compañía estaba en juego, puesto que muchos testimonios afirmaban que Rodrigo había sido colegial desde niño. Finalmente este salió absuelto y don Cristobal otra vez condenado, «por falsso y calumniosso capitulante», a seis meses del destierro de su pueblo, a cinco leguas de contorno. En 1656 todavía se encuentran ecos de este pleito en una denuncia que quedaría sin efecto, en otro proceso de idolatrías de Cajatambo (Duviols, 2003: 328).

Del proceso de 1641 es interesante sacar los datos que permiten entender quién era Rodrigo Flores Guainamallqui y cómo vivía. El embargo de sus bienes revela a un hombre rico: joyas de oro y piedras preciosas, vajilla de plata, aderezos de mulas y dos esclavos negros. Su reducida biblioteca también es interesante: de los doce libros embargados, seis eran religiosos, dos de literatura —el *Guzmán de Alfarache* y la *Araucana*—, una historia de las guerras de Granada, un libro sobre órdenes militares, las constituciones sinodales del arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero y un libro de «pulitica de escrituras», o sea de Derecho.

Esta biblioteca con ser tan reducida revela cierta curiosidad intelectual por su variedad. Los libros religiosos son de dos tipos: libros de oraciones como el breviario o las «oras de nuestra señora» y de reflexión como el *Flos santorum,* las sumas de Córdova o «el Medina», que sería un manual muy utilizado. Pero los pocos datos proporcionados sobre cada libro no permiten saber exactamente de

qué autor se trata. La suma que Hampe atribuye a Antonio de Córdoba en la biblioteca de Ávila (Hampe, 1996: 127) se encuentra también en la de Avendaño (Guibovich, 1993: 220) con el título de *Questionarium theologicum sive casuum consciencíae*. En cuanto «al Medina» no se puede saber si se trata de *De penitentia, restitutione et contractibus tractatus* de Juan de Medina, que se encuentra también en la biblioteca de Avendaño, o de la *suma de casos morales* de Bartolomé de Medina, padre del probabilismo (Bacigalupo, 1999: 271), o de *De penitentia. Breve instruccion de como se deve administrar el sacramento de la penitencia*, del mismo autor, que se encuentra en las dos bibliotecas mencionadas.

En cuanto a las *Constituciones synodales del Arçobispado de los Reyes en el Pirv*, fue publicado en Lima en 1614. El interés que podía ofrecer este libro para quien fue mandado al colegio del Cercado a consecuencia de la visita de idolatría que se hizo en su pueblo, va más allá de un mal recuerdo: en estas constituciones figuraban las reglas impuestas a los curas de indios y a los visitadores. Además de la doctrina tal como se debía enseñar, contenía todo lo que estaba prohibido a los doctrineros como por ejemplo encarcelar a los indios (fol. 17: cap. XVIII) o compelerlos a vender o a comprar, a prestarles servicios gratuitos, o sembrar (fol. 17: cap. XIX-XX), etc. Es obvio que al mismo tiempo que era un libro de buen cristiano, también lo era de Derecho, y el cacique que lo poseía podía encontrar en él motivos para poner capítulo a su cura, más todavía si también poseía una «pulitica de escrituras» (Álvarez, 1998: 268-270). Esta capacidad de argumentar y denunciar alimentaba los temores de los vecinos, encomenderos, curas y corregidores (Álvarez, 1998: 268). Tales lecturas indican pues una preocupación de cristiano celoso de su derecho y también la posibilidad de leer en latín.

Acerca del libro sobre las guerras civiles de Granada, sin duda se trata de la obra de Garcés Pérez de Hita, editada en 1595 y 1613, que se considera como la primera novela histórica: no se encuentra en las citadas bibliotecas pero es relevante que Rodrigo —¿ó, y?— su padre se haya interesado por el tema de estas guerras que oponían los moriscos, considerados como herejes, a los españoles cristianos. También el largo poema de la *Araucana* pertenece a la literatura histórica de las hazañas españolas contra las resistencias indígenas, tema que no podía dejar indiferentes a los caciques.

Aunque los bienes embargados son bastante importantes, no se encuentra en la lista todo lo que heredó don Rodrigo de su padre. Tal vez consciente de la amenaza, haya mandado esconder parte de ellos, en particular libros y armas. Así don Juan declaraba en su testamento «como veinte cuerpos de libros poco más o menos grandes y chicos», y solo aparecen doce. También le dejó en el mismo testamento dos escopetas «con sus llaves» y una alabarda que tampoco aparecen y es difícil imaginar que se haya separado de ellas. En 1541 es un hombre rico,

casado, que lleva daga y espada con licencia del Gobernador, viste a la española, duerme entre sábanas, come con servilletas y posee ganado, chacras, servidumbre y hasta dos esclavos. Viaja a Lima con bastante frecuencia.

En un documento mucho más tardío, se encuentra su nombre entre otros nombres de indios nobles que «penden por línea recta de varon de Tupa Ynca y Guaynacapa señores naturales que fueron de estos reynos y ciudad del Cuzco» en una petición dirigida a la audiencia de Lima para que despache 4 duplicados de la ejecutoria del emperador Carlos V que les otorgaba títulos y privilegios, lo que les fue concedido (AGI, *Mexico*: 2346: fols. 80r-195v). En el folio 144r se hace mención de la petición en 1650 de Alonso de Castro, procurador general, en nombre de Rodrigo Guainamallqui, entre otros, que se reconozca que descienden de los incas, solicitando se incluya su persona en los privilegios y exenciones otorgados por Carlos V en las previas cédulas reales. No significa que obtuviera satisfacción en aquellas fechas, pero con este trámite don Rodrigo pensaría ponerse al abrigo de otras persecuciones, además del honor y privilegios que le podría valer el título.

De la educación recibida en el colegio del Cercado conserva una gran soltura en la letra y en la expresión, como se puede apreciar en su carta autógrafa. También conserva la conducta de un buen cristiano aunque enemistado con el cura de su pueblo, generoso con la Iglesia pero más con la catedral limeña que con la de Ocros. Los Guainamallqui supieron utilizar los resortes de la Iglesia y su condición de nobles ricos les permitió relacionarse con lo más alto de la jerarquía clerical para afianzar su seguridad y prestigio.

2. Don Gerónimo Limaylla, cacique sin cacicazgo[2]

Gerónimo Lorenzo Limaylla[3] no es un cacique que resulta desconocido a los historiadores. Pease evoca el personaje en dos artículos que dedica a los curacas (1988: 102-104; 1990: 197-205) basándose en unas cartas que están en el archivo de Huancavelica y de una memoria publicada por Konetzke (1958, II: 653). Por otra parte, Silvio Zavala señala y comenta un largo memorial que redactó este cacique en el archivo del Palacio Real de Madrid (Zavala, 1979: 150).

La historia del cacicazgo y de la vida de Gerónimo, que entró al colegio del Cercado en 1648, se puede reconstituir a partir de otro documento interesante por la riqueza y diversidad de sus informaciones: el legajo del pleito que le opuso a su primo, Bernardino Manco Guala por la sucesión del cacicazgo (AGI,

[2] Traté este tema en una conferencia en el IFEA el 29 de abril de 2003. Un artículo fue publicado de manera más detallada en *Travaux et documents du* CRAEC, n°5, Paris: Sorbonne Nouvelle (2004).

[3] También Limaila, o Lima illa, se ha conservado aquí la ortografía más usada en los documentos.

Escribanía de Cámara: 514c). La cuestión del derecho de sucesión de los cacicazgos es sumamente complicada y este pleito ofrece mucha materia al respecto. Díaz Rementería en su estudio histórico-jurídico titulado *El cacique en el virreinato del Perú*, publicado en 1977 fue el primero en estudiarlo. Pease (1990) anuncia una publicación parcial de este legajo, pero no se realizó.

Nació Gerónimo en 1636, en el pueblo de la Concepción de Jauja. Su madre era muy joven y soltera, y su padre, también joven, era el futuro cacique gobernador de Lurinhuanca. El cacicazgo de Lurinhuanca es uno de los más documentados del Perú. Los huancas se aliaron con los españoles contra Atahualpa durante la Conquista (D'Altroy, 1992: 81), lo que dio origen a una serie de probanzas de méritos que fueron estudiadas por Espinoza Soriano (1972: 216-259). Por otra parte la visita general del virrey Toledo pasó por el pueblo de la Concepción, donde residía el cacique gobernador, por tanto las *Informaciones* dan cuenta de la situación del cacicazgo en la época prehispánica y en 1570. Por fin, otra visita del corregidor Andrés de Vega, mandada por el virrey Martín Enríquez dio lugar a la descripcion que se hizo en la provincia de Jauja (Jiménez de la Espada, 1965: 164-172).

Los caciques huancas mostraron constantemente una voluntad de integración y de un no menos constante espíritu de reivindicación. Un antepasado de Gerónimo, don Carlos Limaylla, fue uno de los caciques que dieron poder a Las Casas y Domingo de Santo Tomás para dar parte al Rey de su oposición a la perpetuidad de las encomiendas (AGI, *Lima*: 121). Otro, don Felipe Guacra Paucar viajó a España entre 1562 y 1565 con otro poder de los otros caciques de la región para pedir privilegios y en 1564 obtuvo del Rey doce cédulas en su favor personal (Espinoza, 1972: 216-259) y firmó como segunda persona, con su hermano cacique Carlos Limaylla, la citada *Descripción.*

En el pleito que opone Gerónimo a su primo Bernardino Manco Guala nos enteramos de que su abuelo común, don Carlos Limaylla, obtuvo el título contra don Juan Manco Guacra que decía descender de los caciques legítimos del tiempo de los incas mientras que don Carlos descendería de un cacique interino. El nieto del último don Carlos fue don Lorenzo Valentín Limaylla, padre de Gerónimo, nacido en línea directa de varón. Pero Carlos, de un segundo matrimonio, había tenido una hija, madre de Bernardino. Por tanto Bernardino pretendía el cacicazgo como hijo legítimo descendiente por línea materna, mientras que Gerónimo lo pretendía como hijo natural primogénito por línea de varón.

Don Lorenzo Limaylla se aplicó a dar una educación cristiana a su hijo. Cuando este tenía más o menos siete años, lo puso con este fin al servicio de un fraile, fray Andrés de la Cuesta. Pero al mismo tiempo encargó a una hermana suya que estaba en Lima, que viera si el niño era bien tratado y, en caso de que no fuese así,

lo pusiera en el colegio de caciques. La tía de Gerónimo viendo que no le trataban bien, quiso recogerle pero cuando se presentó en el convento de San Francisco ya se había marchado el fraile con su pequeño servidor a Huaura. Como no cesaron los malos tratos, el niño se fugó del convento y se puso al servicio de un mercader en Lima, fue a Panamá y se embarcó para España en 1644. Tenía ocho años. Volvió dos años después en el séquito de fray Buenaventura Salinas y Córdoba, que se quedaría en Nueva España como comisario de la orden de San Francisco. Es de suponer que fray Buenaventura, cuyo famoso sermón en el Cuzco en defensa de los indios le valió ser llamado a España, influyó en la educación del niño, tal vez él mismo le haya aconsejado volver al Perú y entrar al colegio de caciques. En 1648 aparece entre los colegiales del Cercado, y su primo entra el mismo día que él; lo que supone que volvió a su pueblo y que uno entraba a título de futuro cacique gobernador y el otro de segunda persona. No es posible saber cuánto tiempo se quedó en el colegio, pero en 1654 estaba en México donde se enteró de la muerte de su padre y entonces tuvo que esperar el barco más de un año, para volver a Perú. ¿Se habría fugado del colegio para reunirse con fray Buenaventura? ¿Habría salido con licencia? Lo cierto es que, de quedarse los seis años reglamentarios, la muerte de su padre no le habría sorprendido en México sino en Lima y las cosas tal vez hubieran sido entonces más fáciles.

Cuando llega en 1655, tiene 19 años, por tanto no tiene la mayoría de edad requerida para suceder a su padre, ha tenido una buena educación entre franciscanos y jesuitas y por su pasado picaresco y sus viajes, tiene cierto conocimiento del mundo. Frente a él, su primo de la misma edad, no ha salido del Perú y tiene por única ambición heredar el título de cacique gobernador, por lo que está dispuesto a todas las mentiras y traiciones. Pretende en un primer tiempo que Gerónimo no es hijo natural sino bastardo, falsificando la fecha del bautismo con la complicidad del cura. Después, con la de fray Andrés de la Cuesta, pretende que murió de pequeño en el convento de Huaura y que el que se presenta ahora no es él sino un indio tributario usurpador.

Gerónimo se defiende con toda racionalidad, obliga al fraile a desdecirse, se hace reconocer por sus indios y obtiene una petición de los principales de Lurinhuanca que bajan a Lima a pedir su restablecimiento como cacique gobernador. A pesar de esto, en dos oportunidades la sentencia de la Audiencia es a favor de Bernardino. Entonces Gerónimo decide irse otra vez a España a pedir justicia en la Corte, donde llega en 1664[4]. En Madrid multiplica las gestiones y pide muy a menudo ayuda financiera al gobierno (AGI, *Indiferente general*: 439, 440-441).



[4] Su solicitud de licencia para pasar a España se encuentra en la colección Vargas Ugarte de la universidad Ruiz de Montoya en Lima.

Pierde definitivamente su pleito en 1671, pero aprovecha su estancia en la Corte para presentarse como poder teniente de los demás caciques gobernadores del Perú en varias reivindicaciones:

> «para su buen tratamiento y que no fuesen vejados ni oprimidos [*los indios*] en la dura servidumbre de los españoles». (Zavala, 1990, II: 150; Pease, 1988: 104)

También presenta en la Corte las cartas de varios caciques —entre los que está Rodrigo Rupaichagua, otro ex colegial del Cercado— que alaba al virrey conde de Lemos, mal querido por el Consejo de Indias pero sí apreciado por los indios por las medidas que tomó a su favor, en particular sobre la cuestión de la *mita*. Los caciques citados pertenecen a los repartimientos de Arequipa, Angaraes, Canta, Pillaos y Chinchero, Huamalies y Guayaquil. Por fin presenta un memorial impreso:

> «Para que su magestad sea servido de mandar instituir para los indios nobles, en quienes concurran las calidades expressadas en él, una cavalleria, u orden, a semejanza de las militares, con que se obviaran los inconvenientes graves, que oy se experimentan, y sera de alivio, honra, y perpetuo reconocimiento para aquellas Naciones y de gran consequencia en util de los reales averes, por las circunstancias que se reconoceran en él». (AGI, *Indiferente*: 640)

Este memorial sin fecha, publicado por Pease (1990: 201-205), pide pues una orden de caballería con advocación de Santa Rosa que además de ser la primera santa peruana acababa de ser beatificada y reconocida santa Patrona de América. Lo hace en nombre de los caciques del Perú y de Nueva España, cosa poco corriente pero que se explica fácilmente en su caso de trotamundos. No deja de recalcar, en su petición, la injusta diferencia que se hace entre los indios «ocupados en las minas en infinitos trabajos y exercicios del aumento de los tesoros debidos dignamente a VM y los vassallos de los reynos sujetos a VM [*que*] han gozado por dilatados años varios y diferentes premios, mercedes, prerrogativas y exempciones». La respuesta del Consejo fue mordaz:

> «del honor y caballerias los yndios principales, aunque en la virtud sean de mas punto por sus ascendencias como en lo principal de sus operaciones y aplicaciones se tiene entendido, no son tan capaces de tanto aprecio y honor distintivo y preheminente como el que se intenta y que esta materia es novedad y que se la puede causar tal y mal sufrida por los otros y los ocasione mayor alboroto». (AGI*, Indiferente*: 441, L29, fol. 132)

Este memorial y su rechazo merecen algunas reflexiones: la llaga más dolorosa para las elites indígenas en la colonia fue, sin duda, el desprecio y la tendencia de

los españoles y criollos a rebajarlos al nivel de los indios del común: «no son tan capaces». La soberbia que oponen los caciques a esta situación es insoportable para los españoles que la consideran un desafío y manifiestan un rechazo tajante, generando así un círculo vicioso.

Lo que Toledo había intuido al otorgar cierto rango a los caciques, educando a sus hijos en Colegios Reales con uniforme y privilegios, no fue continuado y fueron pocos los virreyes que lo aceptaron después. El conde de Lemos fue uno de estos que fundó la congregación del niño Jesús exclusivamente para los naturales y supo honrar a los indios principales más asiduos dándoles títulos de capitanes sargentos mayores y maeses de campos (Vargas Ugarte, 1966: 323). Los caciques agradecidos se comprometieron a celebrar cada año una misa cantada en honor del Virrey, medida aceptable, pero cuando escribían al Consejo para apoyarle, la osadía era insoportable.

Por otro lado, es interesante recordar que Rodrigo Guaynamallqui, ya en 1644, tenía en su biblioteca un libro sobre las órdenes militares. Por tanto, es de suponer que la idea de fundar tal orden para los caciques no era tan nueva, y concernía a varios de ellos desde hacía tiempo. Haría falta esperar un siglo más y la política de los Borbones para que algunos indios nobles fuesen honrados con decoraciones. Pero en 1670, para el Consejo de Indias, era inimaginable, casi un sacrilegio.

Que el poder colonial prefiera otorgar el título de cacique gobernador a un hombre vil y poco inteligente como Bernardino, que se revelaría tan incapaz que sería forzoso nombrar otros gobernadores en su lugar, y no a un hombre educado, racional y capaz de defender a sus indios es significativo. El protector fiscal, Diego de León Pinelo, quien pesó en las decisiones del tribunal a favor de Bernardino, fue acusado por el visitador Juan Cornejo de ser «hombre peligroso y que se lleva mucho del afecto de sus dependientes» (De la Puente, 2005: 238). Por otra parte, Gerónimo Limaylla molestaba, y en su pleito si no le acusaron de idólatra porque no podían —no vivía ni había vivido en el pueblo—, intentaron acusarle de rebeldía. No hay ninguna prueba de que Gerónimo fuera un rebelde, solo sospechas. Pease (1988: 103) cita unas cartas suyas al alcalde Bartolomé Mendoza acusado de rebeldía en 1666, pero eran cartas de 1656 donde solo expresaba su cercanía a los franciscanos. Es verosímil que Gerónimo deba más a la educación de estos que a la de los jesuitas, en todo caso nunca dejó de presentarse como buen cristiano.

Su llegada al Perú a la muerte de su padre, coincidió con un momento de agitación y de preparación de rebeliones. Como hombre inteligente, muy posiblemente discípulo de fray Buenaventura, no podía dejar de considerar la situación pésima de los indios. No por eso aparece comprometido en un complot armado. Como Antonio Collatopa, en la misma época, como fray Calixto después, pensaba que

la solución era ir a la Corte a informar al Rey. Por tanto, su decisión de ir a España una segunda vez, motivada por su pleito, también obedecía al deseo de comunicar directamente al Rey las quejas y reivindicaciones de los otros caciques. En esto repetía la gestión de su antepasado Felipe Guacra Paúcar, pero no volvería con el mismo éxito[5]. Ni siquiera le otorgaron el título de segunda persona que don Felipe había conseguido. En el espacio de un siglo, la condición de los caciques había sufrido un desgaste evidente.

Cuando volvió al Perú, expulsado de España en 1678, sin haber obtenido nada de lo que pedía, su primo había muerto sin descendencia masculina y otro cacique, ex colegial del Príncipe tenía oficialmente el título de cacique gobernador del repartimiento, otorgado por el Rey en 1673. Se llamaba don Juan Picho[6].

3. Don Juan Picho[7]

> «Los excesos de los frailes son notorios y cárceles que tienen llenas de cepos y prisiones y las justicias públicas que mandan hacer, que no ay otro dueño; corregidor ni provisor mas de lo que ellos hacen [...] y no ay señor tan señor de sus vasallos como ellos lo son de sus indios». (*Informe del conde de Nieva*, NCDIHE, t. VI: 95-96)

El 19 de enero de 1675, fray Roque de Rebolledo, guardián del convento de San Francisco, agredió al indio regidor del pueblo de Cincos de la provincia de Jauja, agarrándole por los cabellos, golpeándole con un bordón que llevaba y mandándole amarrar a un árbol que estaba en el patio del convento. Le dio una buena vuelta de azotes con pretexto de que no le había traído, tan presto como lo quería, la leña que le había pedido para el amasijo. El regidor se fue a quejar a su cacique gobernador, Juan Picho, que tomó su defensa y presentó al día siguiente una demanda al protector de naturales, el cual la remitió al vicario y juez eclesiástico de la provincia. El corregidor, sin esperar la reacción del juez eclesiástico, proveyó un auto para que el alcalde ordinario del pueblo intimase públicamente que ninguna persona castigase a los indios sin orden suya.

El fraile, cuando se enteró, pidió el auto al indio alcalde mayor, enojándose con él, tratándole de «bellaco borracho», diciendo que el corregidor no era su superior, que con este papel se limpiaba el trasero... y lo hizo pedazos. El protector de los indios remitió la relación de los hechos otra vez al juez eclesiástico para que

[5] Parece que ninguno de los caciques que se fueron a la Corte con memoriales en beneficio de los indios salieron satisfechos (véase O'Phelan, 2002: 842).

[6] En su testamento Bernardino designaba a su hermano y su mujer como sus sucesores (Antarki, 2002: 101).

[7] Las fuentes de este capítulo son: AAL, *Hechicerías* IX: 1; *Capítulos* IV: 21.

lo remitiese al arzobispo, al mismo tiempo que le escribía para quejarse de los guardianes y frailes. El vicario visitador Martínez Guerra, juez eclesiástico, recibió la declaración de varios testigos y remitió el caso al arzobispo.

En este episodio Juan Picho se portó como un buen cacique, tomando la defensa de sus indios y actuando con acuciosa diligencia y con el apoyo del corregidor para obtener justicia. Algunos años más tarde, el mismo juez eclesiástico, visitador de idolatrías, escribió una carta al Virrey a modo de petición de los caciques del valle para ser reconocido «único amparo y remedio de los indios» contra los corregidores y curas de la provincia. Juan Picho se negó a firmar. El visitador enojado mandó a algunos principales a Lima, dándoles una suma de doscientos pesos para capitular al cacique con el fin de deponerle. Pero no obtuvo satisfacción y, furioso, exigió los doscientos pesos con cierta violencia. Su enemistad con Juan Picho fue en aumento, cuanto más tanto que éste tomó otra vez la defensa de sus indios por unas tierras del común que les habían quitado tres parientes del licenciado Martínez «por aberselas cogido con mano poderosa fiados en el fabor y amparo del dicho visitador». Obtuvo que el corregidor remitiera la causa al Real gobierno.

El visitador, viendo que los principales se resistían a bajar otra vez a Lima a capitular al cacique, animaba a ciertos indios a no pagar los tributos asegurándoles de su protección. Entonces Juan Picho mandó prender a un principal en el pueblo de Mitto. El visitador protegió al indio diciendo que éste no estaba, que estaba enfermo y siguió impidiendo la cobranza de los tributos del dicho pueblo. Juan Picho, entonces, mandó una información al juzgado arzobispal de Lima con declaración de testigos y el corregidor «fulminó» una causa criminal contra el visitador pidiendo su recusación. A su vez, el visitador «fulminó» otra causa criminal contra el cacique diciendo que falsa y siniestramente le acusaba de dificultar la cobranza de los tributos.

El intercambio de autos es sumamente interesante porque el licenciado Martínez hace alarde de todos sus títulos, cada media página, y habla de Juan Picho como gobernador *interinario*, mientras éste se dice cacique gobernador del repartimiento de Lurinhuanca. En el trasfondo de la pelea se adivinan las antiguas querellas por el título de gobernador que remontan a la sucesión de don Lorenzo Limaylla, a la destitución de Bernardino Mancoguala como gobernador por incapaz —aunque use el título en su testamento de 1673—, y a su difícil sucesión. En 1689, el licenciado Martínez denuncia la supuesta conspiración del cacique con el corregidor que no repelió una demanda que no era de su jurisdicción, y se ofrece a mandar una información con testigos. Dos años más tarde, Juan Picho estaba en la cárcel del pueblo de la Concepción, con cepo y grillos, donde el corregidor lo llevó, así como deudos suyos, por unos tributos y mita que no podía pagar, lo que no es de extrañar puesto que no había podido cobrarlos.

El visitador quería pasarle a la cárcel eclesiástica del pueblo de Mitto bajo acusación de brujo e idólatra. El procurador Real de naturales, don Melchor de Caravajal, suplica al arzobispo que no deje que se ejecute la voluntad del visitador que pondría en peligro la vida de su cliente. Juan Picho corría efectivamente el riesgo de ser matado, como habían matado a dos de sus indios que no quisieron deponer contra él. Insiste en la gran diferencia que hay entre la cárcel eclesiástica y la cárcel civil. A pesar de su cepo y grillos, es más segura para la vida del cacique, la cárcel eclesiástica siendo más cruel «aflitiva y [*puede*] darle más en que merecer yrrespecto». Denuncia el «mucho odio y mala voluntad, y esta de tiempos mui atrasados». El defensor considera más prudente que su parte se quede en la cárcel de su pueblo, fuera del alcance del visitador, y pide al arzobispo que encargue la causa de idolatría a otra persona desinteresada. Lo que obtiene. En 1693, Juan Picho queda totalmente absuelto.

Estos episodios de su vida permiten vislumbrar el ambiente de los pueblos andinos donde la posesión de los cacicazgos, los intereses encontrados, la corrupción, fomentaban odios a muerte. El personaje del visitador, saturado de su poder, es casi caricaturesco. Pero aquí no se presenta el caso del cacique aliado del corregidor contra sus indios sino todo lo contrario, y la justicia eclesiástica de Lima que tenía que zanjar el asunto tampoco dio la razón al visitador. O sea que tenemos un cuadro algo distinto de lo que se suele encontrar.

Juan Picho había sido alumno del colegio del Príncipe donde ingresó en agosto de 1650. Venía del repartimiento de Lurinhuanca y es verosímil que fuera aceptado después de que Gerónimo Limaylla desapareciera del colegio. Se ignora cuánto tiempo se quedó en él; pero pudo quedarse el tiempo reglamentario, puesto que hasta 1673 don Bernardino era oficialmente cacique de Lurinhuanca aún si otro gobernaba en su lugar. Es difícil establecer a ciencia cierta una relación entre la educación que recibió de los jesuitas y su gobierno, lo cierto es que aparece como un buen cacique, que no se deja engañar y sabe defender los derechos de sus indios con cierto valor frente al muy poderoso visitador.

4. Don Rodrigo Rupaychagua

Rodrigo que aparece en la lista de colegiales en 1634 era hijo de Simón Rupaychagua, el primero de los futuros caciques que entraron al colegio del Príncipe en 1618. Este último, a su vez, era hijo de otro Rodrigo Rupaychagua, cacique gobernador de Guamantanga, quien dejó en 1619 un testamento (BNP, *Manuscritos*: B 784). Simón era entonces todavía menor de edad y fue Cristóbal Rupaychagua —tal vez su tío— quien gobernó hasta que saliera del colegio. Lo mismo se repitió con su hijo Rodrigo que también era menor a la muerte de don

Simón en 1639, y solo le sucedería tres años más tarde. Estas fechas permiten deducir que en 1642 no tendría los 25 años que otorgaban la mayoría de edad, sino más bien 20 puesto que nacería más o menos en 1622. Es de suponer que su estadía en el colegio de caciques le valió de dispensa, a no ser que se casara entonces. El hecho es que declara haber heredado el cacicazgo en 1642 por decreto del virrey Mancera (AGI, *Lima*: 11).

En 1656 fue acusado de hechicerías por el visitador Pedro de Quijano. Escribió el último documento del expediente con una letra y expresión claras, donde pide que le admitan la recusación que hace del visitador. Además denuncia la violencia y procedimientos del religioso. Se entiende que unas mujeres indias fueron traídas presas sin tomarles confesión, y que tres de ellas murieron en el hospital de Santa Ana (AAL, *Hechicerías*: leg. 9, 11). Rodrigo usa entonces los argumentos de un buen cristiano contra los actos despiadados del visitador. En 1669 firma una carta a la reina con caciques de otros corregimientos. En 1670 firma con la misma letra otra carta colectiva, relativa al buen gobierno del conde de Lemos que Gerónimo Limaylla remitió al Consejo de Indias. En esta carta dice que su hijo, Juan de Guzmán Rupaychagua le sucede en el cacicazgo. Ahora bien Juan Rupaychagua fue también colegial del Cercado donde entró en 1657, o sea el año que siguió al proceso de su padre. En 1696, sin embargo, un Juan Rupaychagua solo tiene el título de principal y el cacique gobernador de Guamantanga es su suegro, don Miguel Menacho. En un litigio sobre el cacicazgo, Juan de Campos, «gobernador que fue del repartimiento de Guamantanga» acusa a Juan Rupaychagua y a Miguel Menacho de haberle hechizado para que no pueda hablar y obtener el cacicazgo. ¿Sería que Juan no había conseguido el título del Virrey?

Los Rupaychagua fueron objeto de una vigilancia continua y, de padres a hijos, colegiales del Cercado. Lo que llama la atención en el caso de Rodrigo es la soltura de su expresión escrita. Como Rodrigo Guainamallqui y como Juan Picho, la enemistad del licenciado visitador y ciertos odios le valen la acusación de hechicero. Como Jerónimo Limaylla, le preocupa la política virreinal para con los indios y pretende dar su opinión ante el Rey. Aunque ningún documento lo confirma, no me parece totalmente descabellado pensar que la famosa carta pudo indisponer al poder y que, una vez marchado el conde de Lemos, los Rupaychagua hayan sido castigados por su soberbia, negando a Juan la herencia del título.

5. Otros caciques colegiales

Fuera de estos casos bastante documentados, otros —que son la minoría— llaman la atención por varios nombres de los del libro del Cercado que se encuentran en los procesos de idolatrías y hechicerías (Gutierrez, 1993: 105-137). Fue el caso de Sebastián Quispe Nina Vilca, colegial en 1651, y procesado en 1660;

de Gómez Poma Chagua, colegial en 1656, e inquietado en 1666; de Juan de los Ríos, colegial en 1621, y acusado en 1668; de Francisco Pizarro, colegial en 1627, y acusado en 1675. También en el catálogo de capítulos se encuentran Gabriel Camaguacho —colegial en 1627— que capitula con otros caciques a varios curas entre 1651 y 1654 (AAL, *Capítulos*: 15, VII); Francisco Chavín Palpa —colegial en 1638— que capitula al licenciado Cristóbal Martínez en 1650; y Cristóbal Pariona —colegial en 1645— que acusa al cura de San Juan de Lari en 1665.

Otro hijo de cacique, Francisco Gamarra —colegial en 1653— parece haber sido el cacique de Ihuarí que también sería acusado, en 1665, de hechicerías y de ser el autor de un alzamiento de los indios «sobre resistir las mitas de los obrajes» (AAL, *Hechicerías*, V: 9, 10; V: 12-13). Escapó hábilmente del pueblo pero fue preso en Lima a las tres semanas y se escapó otra vez. En 1675 fue de nuevo acusado de idolatría. Por los lugares y fechas que coinciden parece verosímil que se trate de la misma persona.

***

Estos caciques tienen en común, además de haber estado en el colegio del Príncipe, el haber tenido que enfrentarse con la justicia, o más bien, a menudo, con la injusticia, unos por envidia de otro cacique, otros por el odio de un visitador y por defender a sus indios de la codicia de frailes y curas explotadores o por defender la causa de todos los indios. Varios fueron acusados de hechicerías, en ciertos casos falsamente, porque la mano dura del tribunal eclesiástico era entonces el mejor instrumento de venganza que también servía para intimidar y vencer a los rebeldes. Llama la atención, a este respecto, el que se multiplicaran los procesos en los años sesenta del siglo XVII.

Los recorridos de estos ex colegiales permiten también ver las contradicciones y la confusión de la administración colonial. Don Rodrigo Guaynamallqui a pesar de ser hijo natural y descender de un linaje de idólatras heredó el título sin ninguna oposición en 1634; mientras que don Gerónimo Limaylla no pudo heredarlo por ser hijo natural, a pesar de que la tradición en el valle de Jauja fuera la sucesión en línea de varón. En realidad, el argumento permitía no otorgar el título a un cacique que se mostraba demasiado vivo. Don Juan Picho obtuvo el título del mismo cacicazgo, supuestamente porque no se mostró tan reivindicativo y sin embargo supo hacer frente al cura visitador y defender la causa de sus indios contra la codicia de los españoles, apoyados por dicho cura. También es relevante que en los años sesenta, cuando crecía el descontento de los indios, dos de los

ex colegiales escogieran, con otros, recurrir al Rey, en España, para manifestar de manera pacífica su opinión sobre la condición de los indios mientras que uno fomentaba una rebelión. Sin embargo no se puede eludir la pregunta: ¿qué habría hecho don Gerónimo en 1666 si se hubiera quedado en el Perú? ¿Qué hizo don Rodrigo?

Pero también existen ejemplos de caciques opresores. El caso de don Luis Macas, cacique gobernador de Chaclla, y uno de los dos autores de la carta de protesta de 1657, o su hijo —el documento es de 1688— parece algo diferente, en la medida en que se le menciona como cómplice del cura abusivo de la doctrina y es objeto de las quejas de sus indios (Carcelén, 1998: 111).

No es posible afirmar que estos caciques son representativos de todos los colegiales del Cercado ni establecer una relación precisa entre la educación recibida en el colegio de caciques y la actitud de cada uno; faltan datos. Lo que sí se destaca es que los caciques educados representaban una amenaza para muchos curas doctrineros y visitadores que no vacilaban en blandir contra ella el arma destructora de la idolatría.

TERCERA PARTE

FUERA DE LA ESFERA DE LOS JESUITAS

Capítulo 8
Hijas de caciques

Dentro de la perspectiva colonialista, educar a los hijos de caciques tenía un sentido político con sus ventajas e inconvenientes, pero se puede pensar que educar a sus hijas no ofrecía tanto interés. En España todavía era excepcional la opinión de los humanistas que consideraban necesaria la educación de las niñas: para Luis Vivés, cuya *Perfecta casada* refleja esta preocupación, la falta de cultura era responsable de los vicios de las mujeres de su tiempo. Al principio del siglo XVI, se abrió una escuela para niñas en Alcalá de Henares. Sin embargo, cuando en 1594 se trató de dar instrucciones para las escuelas de primeras letras en Lima, uno de los puntos que los maestros debían guardar era que:

> «en sus escuelas no reciban ni admitan niñas para enseñarlas a leer ni rezar por la indecencia que es y los inconvenientes que pueden suceder». (BNE: ms. 8150, fol. 365-367)

La prioridad era educar a los varones. Aún pequeñas, las niñas representaban un peligro y es evidente que los prejuicios que se aplicaban a las hijas de españoles y criollos también se aplicaban —y con creces— a las indias principales. Esto no significa que no haya existido ninguna preocupación por su educación. En la mentalidad europea, importaba que la madre fuese buena cristiana porque en ella descansaba el honor de la familia. En una cédula, el Rey, después de tratar de la necesaria educación de los hijos de caciques, recomienda a Vaca de Castro: «si hubiesen mujeres que se encarguen de las niñas se hará lo mismo con ellas» (AGI,

Lima: 566). La regla era que mujeres particulares, buenas cristianas, viudas de preferencia, se encargasen de la educación de las niñas en la fe, lo que excluía en la mayoría de los casos que aprendiesen a leer y escribir. Cuando el virrey Toledo mandó a ejecutar a Túpac Amaru, desterró a sus hijos varones a Lima, donde el arzobispo los recogió y educó (Armas, 1953: 285); pero Mama Huaco, su hija que tenía tres años entonces, fue encomendada a una viuda respetable del Cuzco, Teresa de Vargas (Alaperrine, 1995; 2002: 15). Se nota que también aquí son mujeres ancianas las que educan a las niñas con la diferencia que se trata de indias «de más satisfacción» y no se menciona fuera del catecismo otro aprendizaje que hilar y tejer.

Huaman Poma, por su parte, exigía que las mujeres e hijas de los caciques principales aprendieran latín como los varones (1989: 740). Criticaba que:

> «don Francisco de Toledo mandó en sus hordenansas que los d[*ic*]hos muchachos de la d[*ich*]a dotrina entrasen a la dotrina de edad de cuatro años y que saliese[*n*] de seys años y no declara muchachas cino muchachos, ni doncellas […]». (1989: 446)

Para él también importaba que las mujeres fuesen buenas cristianas. Las hijas de los caciques principales, como sus hermanos, o heredaban el título, o solo eran mujeres principales que se casarían con hombres principales pero cuya descendencia podía, en ciertos casos, recibir el cacicazgo. Para ello hacía falta que el primogénito no tuviera hijo varón. La aplicación de la ley española y las tradiciones locales variaban según el lugar y el tiempo como se ha visto en el capítulo anterior.

1. Las cacicas

Antes de la Conquista, la función cacical podía ser asumida por mujeres en ciertas regiones. Algunos de entre los primeros cronistas dan cuenta de ello en particular en la costa donde se toparon con las llamadas *capullanas* (Trujillo, 1970: 45; Ruíz, 1953: 354). También las hubo en la sierra central, en Jauja (Silverblatt, 1987: 18), y en el sur, pero no sabemos nada sobre la educación que recibían. Solórzano Pereira confirma que en el siglo XVII la costumbre seguía en algunas provincias, particularmente «en las que llaman de los Llanos» (Solorzano, 1736, L. II, cap. XXVII: 20-21, 200a). Algunos documentos de archivos, en particular los del departamento de La Libertad, también muestran que entre 1605 y 1784 hubo bastantes cacicas. Los trabajos de María Rostworowski (1962; 1986) han demostrado además, que antiguamente las mujeres cacicas tenían un poder real y poseían bienes propios. Con la colonización, este poder fue reducido en la medida en que la mujer solo poseía el título y era el marido quien gobernaba

(Rostworowski, 1986: 15; Thompson, 1998: 177). El problema de la sucesión de los cacicazgos es bien conocido, aunque complejo. Alimentó gran parte de los procesos entre indígenas durante la colonia. Como el cacicazgo fue asimilado por el derecho español al mayorazgo, y al mismo tiempo las cédulas reales recomendaban respetar las tradiciones locales (Díaz, 1977: 164-165), teóricamente las mujeres no podían ser excluidas puesto que tanto en España como en ciertas provincias del Perú el derecho las aceptaba. Sin embargo, la mayoría de las veces, cuando había litigio entre un hombre y una mujer por el título, ganaba el hombre.

Huaman Poma establece una jerarquía en materia de sucesión posible donde pone de realce la legitimidad de las mujeres y las admite a falta de varón:

> «[…] que sea lexitimo o natural o uastardo, si no tiene legitimo lo sea natural, ci no tiene natural uastardo le gobierne y si [*no*] le pucieren gobernador a lexitimo o lexitima hija o natural hija o vastarda, le gobierne un principal o mandoncillo tributario […]». (1989: fol. 454)

Pero rechaza las alianzas de las mujeres principales con castas bajas: con negros cautivos y horros[1] e indios tributarios. En estos casos la mujer se rebaja a la condición de su marido, mientras que si se casa con indio principal «sale a mas alto grado la casta y señorio y merece mas honrra ella porque el hombre haze la casta que no la mujer» (1989: fol. 454). Solórzano y Pereira, por su parte, no ve ninguna razón legal para la exclusión de las mujeres pero nota que la Audiencia de Lima la practica apoyándose en las ordenanzas de Toledo:

> «Y asi vi algunas veces poner en duda si las hembras de mejor grado y línea excluirán a los varones que son más remotos ; y mirado lo regular de los mayorazgos, llano es que los excluyen según la resolución de Molina y de otros infinitos que tratan de esta materia ; pero en las ordenanzas de Don Francisco, veo que siempre llama varones y que parece que los quiere preferir y prefiere, por no tener por aptas a las mujeres para estos cargos, de que por razón del sexo, y de otros aspectos de honestidad y conveniencia las suele excluir el derecho y sólo por esta causa y en esta conformidad lo vi juzgar muchas veces en la Real Audiencia de Lima». (Solorzano, 1736, L. II, cap. XXVII: 20-21, 200a)

Por tanto los litigios entre hombres y mujeres eran corrientes, defendiéndose ellas con poca esperanza de ser oídas, puesto que en la mente de los españoles, no solo eran inferiores sino que la «honestidad» —concepto nuevo para las mujeres indígenas— les cortaba el paso. Sin embargo, hubo casos excepcionales como

[1] «Horro: el que aviendo sido esclavo alcançó libertad de su señor» (Covarrubias, 1987 [1611]).

el de María Puiconsoli, quien obtuvo el cacicazgo de Lambayeque en 1645 con el apoyo de su padre, en un proceso donde daba prueba de que era heredera legítima en línea directa del señor natural, cuya hija había sido eliminada en 1593 (Lohmann, 1969). Pero en Lambayeque también hubo el caso contrario de Nicolas Ñuque y Celo. Se quejaba de que su bisabuelo prefiriera a su hija mayor para el cacicazgo. Apoyado en un privilegio que la colonización había vuelto consuetudinario, pretendía reparar esta «injusticia» tres generaciones más tarde (AAL, *Papeles importantes*: leg. X, exp. 33 A).

La mayoría de veces, cuando una mujer ganaba su título de cacica contra otro solicitante masculino, un hombre —marido o futuro marido— pesaba en la decisión porque en la realidad la mujer solo gozaba del título, siendo el marido el que gobernaba. Por esto las cacicas eran muy solicitadas y se solían casar muy jóvenes. Entre muchos ejemplos, es de citar el caso de dos hermanitas de once y ocho años. La mayor, Feliciana Díaz de Barrionuevo, es heredera de la huaranga* de Llicuychos de Caxabamba en 1677. En un documento conservado en la Biblioteca Nacional, pide el título en nombre de las dos —más vale precaverse en aquellos tiempos de fuerte mortalidad infantil— contra la pretensión de su tío. La ley, en efecto, obligaba a las hijas menores a reclamar el título a la muerte del padre so pena de perderlo. Jerónimo López, gobernador interino y curador de las niñas, es quien firma el documento en nombre de Feliciana. El proceso dura cuatro años y en 1680, Feliciana aparece como mujer de Diego López, posiblemente el hermano o hijo del curador, que llanamente declara:

> «Y yo, en su nombre [*de mi mujer*] para administración y gobierno del cacicazgo cuya posición pretendo como su marido [...]». (BNP, *Manuscritos*: B 443)

En 1681 el corregidor otorga el título a Feliciana. Esta victoria femenina que en realidad resultó de una lucha entre dos hombres se debió, por supuesto, al partido que representaba la niña.

También Bernardino Manco Guala, que anhelaba poseer el cacicazgo de Lurinhuanca, tomó la precaución de casarse con la hija menor del cacique, pero la mala suerte quiso que muriera la niña a los diez años, y tuvo que encontrar otras soluciones.

Poco a poco el acceso al cacicazgo por vía de matrimonio facilitó la intrusión de hombres que no pertenecían a un linaje cacical. Mestizos y hasta españoles lograron así ejercer un poder que la ley les negaba (Thompson, 1998: 178). Cuando recurría a la justicia, una mujer —cacica o no—, tenía que manifestar la autorización y el poder del marido. Así Juana Corilla, cacica principal del valle de Chincha, heredera de doña Isabel Canchilla, ve su petición rechazada:

> «porque la dicha doña Juana que es mujer cassada con Diego Lorenzo mestizo no tiene licencia ni poder de dicho marido». (BNP, *Manuscritos*: B 1051)

Sin embargo, presenta al tribunal la provisión real que le da derecho de hacerlo. Una viuda tenía que volver a casarse para conservar el título, lo que acarreaba disputas en la familia si había hijo varón, como fue el caso de María de la Trinidad, cacica del pueblo de Santa Lucía de Moche, que presentó en 1626 una denuncia contra su propio hijo por haber querido matarla a ella y a su segundo marido (ARLL, *Causas Criminales*).

Pero también hubo excepciones de viudas que siguieron mandando solas (Lohman, 1969: 104). María Josepha Guaman Chumbi es también un ejemplo excepcional en la medida en que se defiende sola ante la justicia. Dice ser cacica, segunda persona del pueblo de Chiclayo, viuda de don Sebastián Limo, cacique y segunda persona del pueblo de Lambayeque. En 1674 firma con letra segura una demanda contra el albacea de su marido y no vacila en atacar al corregidor. Pide que se ejecute el testamento del difunto y declara que el corregidor vendió sus alhajas, aparentemente con la complicidad del albacea: «por berme pobre viuda sin amparo alguno no hizo caso alguno de mis ruegos y lagrimas» (ARLL, *Causas Criminales*). Es evidente que el matrimonio juntaba dos cacicazgos «segundas personas» y representaba cierta fortuna. Es de notar que esta mujer, como hija de cacique y futura heredera del título había recibido la educación necesaria para poder defender sus derechos.

Por otra parte, el marido de una cacica no podía gobernar sin que su mujer diera prueba a las autoridades de su matrimonio y de la capacidad de ambos. Es, por lo menos, lo que se deduce del expediente de María Llacxsachumbi:

> «[...] cacica de los llacuaces del pueblo de la Asención de Mito para que se confirme en la posesión de dicho cacicazgo a su marido don Diego Clemente Ticsihuaman.
> Dice que haviéndose declarado pretender el d[*ic*]ho cacicazgo se le despachó el título que presenta y se nombró por gobernador a don F[*rancis*]co Lloclacachi su deudo en el entretanto que la sobred[*ic*]ha tomara estado y al presente tiene hedad y capacidad y se casó con don Diego Clemente indio principal hijo legítimo del d[*ic*]ho F[*rancis*]co Lloclacachi […] tiene más de 25 años y es capaz y suficiente para gobernar». (BNP, *Manuscritos*: 1629).

Como Feliciana, esta cacica se casó con un pariente del gobernador interino. Declara tener capacidad como su marido, pero es posible que la palabra no tenga exactamente el mismo sentido para uno y otra. Él escribe y firma mientras que ella no firma ningún documento. Tal vez porque baste que lo haga él, tal vez porque ella no sepa. En este caso su capacidad solo significaría que es sana y tiene los requisitos para ser una buena esposa de cacique.

Más tarde, en 1766, cuando Tomassa Thito Condemaita, firma como cacica un certificado para que el rector de San Borja reciba a Tomas Chalco de colegial, lo hace de su puño y letra. En una época aún más tardía, a fines del siglo XVIII, la rebelión de Túpac Amaru reveló cacicas de mucho valor y fama, el caso de María Theresa Choquehuanca merece ser evocado. Hija del cacique Diego Choquehuanca, colegial de San Borja que luchó contra el rebelde (O'Phelan, 1997: 32, 35), obtuvo el título de cacica de Azángaro por falta de heredero masculino. Uno de sus hermanos —que fue colegial de San Martín— murió en 1764 en un accidente[2] y el otro gozaba de una prebenda de la catedral de Charcas. Se había casado con el sargento mayor don Nicolás de la Camana. El caso de María Theresa es excepcional por varias razones: es una de las escasas mujeres indias, con Mama Huaco Coya, en mandar una probanza al Rey. Por otra parte aún si evoca largamente su noble estirpe y los méritos de su padre, también evoca los suyos, su lealtad a la Corona, los sacrificios y trabajos que padeció durante la guerra civil, y sobre todo cómo cumplió con su cargo de gobernadora de Azángaro «con espíritu varonil y no obstante su sexo» (AGI, *Secretaria de guerra*: 1618, exp. 28, fol. 117). Con esta probanza aparece una mujer que se impone bajo el personaje de la cacica. Es evidente, por la calidad de su letra y expresión que ha recibido una buena formación, probablemente en un convento del Cuzco.

Entre las diferentes cacicas que se encuentran en los archivos, algunas muestran en documentos autógrafos que sabían leer y escribir con soltura mientras que otras no. Valgan tres ejemplos: el de la cacica de Cao y Chócope, en el valle de Chicama, María Juana cuya demanda se hace «en su voz» por un vecino de la ciudad (ARLL, *Corregimiento; Causas Ordinarias*) y el de otra cacica, Bernarda Lorenza Llacsacondor «heredera forzosa» de su suegra doña Gregoria Llacsacondor, cacica principal de la provincia de Guamachuco. Cuando recibe su título, el marido es quien lo firma y en cuanto a Gregoria, su madre, también cacica «no firmo [*su testamento*] porque dixo no saber». El cacicazgo parece bastante importante y no obstante las dos mujeres que reciben sucesivamente el título no saben escribir (ADCJ, *Corregimiento*: leg. 110). Varios puntos en este ejemplo merecen un comentario: es relevante que Gregoria cacica, hija de cacique no haya dado más educación a su hija. Esto supone que no le daba importancia y aceptaba el papel únicamente representativo y honorífico que le atribuía su título. Otro detalle notable es que sus tres hijos —dos habían muerto— se llamaban como ella, Llacxsacondor, sobrenombre de su padre cacique. Esta permanencia muestra que los caciques establecían un posible vínculo entre el apellido y la sucesión en el cacicazgo.



[2] No firmó su testamento «por la gravedad del accidente» (AGN, *Testamentos:* protoc. 488).

No se puede deducir de los documentos estudiados ninguna evolución con el tiempo en la educación, en un sentido u otro. Por ejemplo, María de la Trinidad escribe y firma en 1626 de su puño y letra, mientras que en 1784 Juana Yupanqui, cacica y bisnieta de cacique que se dice descendiente de los incas, no sabe firmar (ARLL, *Corregimiento; Causas Ordinarias*). Estos dos casos distan mucho de ser aislados. Es de suponer que la educación de doña Juana, como la de otras cacicas, fue esencialmente oral y tradicional, ella sabría sentarse en duho y tiana*, recibir la obediencia de los caciques subalternos, conocería sus derechos pero en lo que tocaba a la relación con la administración, la posibilidad de defenderse, quedaba en manos de su marido. El analfabetismo de ciertas cacicas parece ser prueba de la poca importancia que se otorgaba a todas. La educación dependía sobre todo de la voluntad paterna. Dos casos muestran que para ciertos caciques, la suerte y educación de sus hijas eran dignas de atención.

Uno es el testamento de don Juan Guainamallqui, que declara en 1533 que en caso de que su hijo Rodrigo no tuviera descendencia masculina, su voluntad es que su hija natural, Mariana, herede el título, y le deja, entre otras cosas, un vestido de cacique: «Y tiene una pieza de ropa de cacique esquinada de cumbe que es camiseta y manta todo lo que mando a la d[*ic*]ha mi hija». Es de suponer que este vestido de hombre, no lo llevaría ella sino el marido cuando se casase si heredaba el título de su hermano. También deja don Juan un vestido de cacique a su mujer. Los vestidos en general tenían un gran valor económico, puesto que aún gastados figuran en los testamentos. Los de caciques más todavía. Dejar un vestido de cacique a un heredero es dejarle un objeto de valor pero también supone que algún día pueda ser utilizado. Vista la mortalidad elevada, el cacique preocupado de conservar el cacicazgo dentro de su linaje debía formular varias hipótesis. Ahora bien, en el expediente que se conserva en el Archivo Arzobispal de Lima, hay una carta escrita y firmada por doña Mariana que reclama su herencia, cuya expresión y letra firme supone una educación más que primaria (AAL, *Testamentos*: 21, 5 A).

Tres décadas más tarde, otra hermana de don Rodrigo, bastarda, reclama el cacicazgo considerándose heredera contra Francisco de Vergara (García, 1994: 376). Su padre la había asentado en su testamento, la primera y más favorecida entre sus cinco hijas bastardas, dejándole 50 ovejas, doce vacas «de vientre» y un platillo de plata. Sin embargo no le dejaba ningún vestido de cacique. Según la ley española, su condición de bastarda la alejaba definitivamente del título pero es muy posible que ella se valiera entonces de la tradición para considerarse más legítima que el cacique oficialmente nombrado.

El otro ejemplo es el de la hermana menor de Gerónimo Limaylla que, como testigo en el proceso de su hermano, declara que su padre le había dicho, cuando se fue con el fraile a Huaura, que del mismo modo que él se iba en compañía

del franciscano para ser educado en la fe cristiana, a ella «le habia de enviar al convento de monjas de la Concepción de esta ciudad para que alli se criasse y doctrinasse» (AGI, *Indiferente*: 514c). Don Lorenzo quería por tanto dar una educación equivalente a sus dos hijos. El convento de la Concepción de Lima acogía a las indias jóvenes de familias nobles y se encargaba de su educación, pero en general, ellas entraban a servir a las monjas de velo negro y no podían pretender recibirlo. El velo negro teóricamente distinguía a las monjas que habían profesado, de las novicias y sirvientes[3], entre las cuales habían muchas niñas indias. La educación de los hijos e hijas de caciques pasaba pues por la servidumbre en su niñez. Tal vez por ello los caciques reclamaron y apoyaron en un primer tiempo la fundación de colegios que les fuesen reservados. Para las chicas no existía lo equivalente y la única solución de prestigio era el convento de la Concepción en Lima, de Santa Clara o de Santa Catalina en el Cuzco. Algunas salían a casarse pero otras se quedaban de por vida con la perspectiva de llevar el velo blanco de las novicias. Kathryn Burns (1999) mostró los fines económicos de tales colocaciones por parte de familias indígenas que lograban cantidad de crédito por los censos que las monjas controlaban y también construían así una identidad «decente» (2002: 130). Sin embargo, las jóvenes indias ocupaban puestos subalternos en estos conventos sin poder pretender llevar el velo negro de las monjas profesas.

2. Los beaterios[4]

Pero también existía según Kathryn Burns otra solución, los beaterios que las familias nobles podían fundar sin depender de una orden religiosa y a donde solían mandar a sus hijas a educarse en la perspectiva de lograr la reputación de decencia y religiosidad que las alzaba a la altura de las familias criollas. Al estudiar el ejemplo del beaterio de la Santa Trinidad en el Cuzco, que había sido fundado por indios nobles para huérfanas pobres, y que observaba unas reglas severas de aislamiento del mundo y vida cristiana, llega a la conclusión que estos beaterios, despreciados por los criollos, ofrecían a las jóvenes indias la posibilidad de lograr un estatus de poder que los conventos les negaban, puesto que podían llegar a ser abadesas y administrar sus propios bienes (Burns, 2002: 121). Solo en el Cuzco se contaban siete beaterios de indias y dos de españolas. La nobleza indígena, abatida y humillada por la imagen que los españoles le devolvían de sus mujeres, encontraba en estos establecimientos una solución autónoma de educación que les garantizaba poder y respeto, mostrando públicamente que

[3] Para detalles sobre la población de los conventos limeños, véase Lavallé (1975).

[4] Agradezco a K. Burns la comunicación de sus fuentes sobre los beaterios del Cuzco.

las indias observaban la castidad más rigurosa al mismo tiempo que podían argumentar en castellano sobre cuestiones de doctrina. Que los Ramos Atauchi colocasen a una de sus hijas en el beaterio de las Nazarenas (Garret, 2002: 203) y la alabanza que el obispo Sarricolea hace de su gobierno y su «ejemplarísima vida» (Vargas Ugarte, 1938: 303) confirman la respetabilidad de este tipo de establecimientos. Además, los beaterios eran las únicas instituciones religiosas que podían ser fundadas y dotadas por indígenas (Burns, 2002: 125). Sin embargo, las beatas anhelaban elevar su condición a la de monjas puesto que en 1718 las Nazarenas escribieron al Rey pidiendo que les concediera licencia para erigir la casa en monasterio (Vargas Ugarte, 1938: 261).

En el beaterio de Copacabana de Lima, se encuentra una copia del famoso lienzo que en el Cuzco representa el enlace de la familia de Loyola con Beatriz, hija de Sairi Tupa. Teresa Gisbert ve en ello la voluntad de hacer que las mujeres nobles sean concientes de los lazos que unían las mejores familias de su nación con los españoles (Gisbert, 1980: 156). Una marca más de un orgullo que no se da por vencido, una reivindicación de integración y de igualdad. Al abrigo de las humillaciones que los varones y las monjas sufrían, el hecho de ser independientes, de ser instruidas y de poder esperar ascender a abadesa eran pues los aspectos positivos que se ofrecían a algunas hijas de caciques.

Entre los ejemplos que Kathryn Burns brinda acerca de fundaciones de beaterios destacan dos. El primero es el del recogimiento Colegio de la Santísima Trinidad fundado en 1674 por don Diego Ignacio —Inga Principal de la parroquia de Santiago—, su hijo y su mujer, para recoger a doce muchachas huérfanas. Los fundadores declaran:

> «[...] y hicimos yndustriar en todas las cosas de nra santa fee catolica y criar en buenas costumbres y ejercicios espirituales y enseñar a leer escribir y cantar y tocar algunos ynstrumentos de la musica […] para que las dichas huérfanas con el clarín de sus boçes mueban a mas devoçion y veneración de este altisimo misterio de la santisima trinidad y se reduzgan los yndios ynfieles que estan por conquistar a la fee y religión cristiana [...]». (AGN, *Derecho indígena*: leg. 11)

Llama la atención que el fin de la institución sea convertir a los indios infieles mediante las voces angelicales y la conducta irreprochable de las beatas indias. O sea que las niñas educadas en este colegio tendrían, aunque indirectamente, una misión comparable a la de los futuros caciques educados en San Borja. El hecho de que los fundadores nombraran patrona a Andrea, su nieta e hija, indicando las normas de sucesión en este patronazgo «prefiriendo nuestras parientas a las extrañas», también es interesante porque éstas tienen que ser mujeres y no hombres, a pesar de ser los fundadores varones. Además, marca el deseo de

asentar su linaje, ante Dios y los hombres, entre la gente notable. En realidad, los donantes fundadores tenían el mismo fin que Diego de Porres o Domingo Ros: el bien de sus almas después de la muerte. No parece sin embargo, que conocieran las mismas dificultades que los infelices donantes españoles. Se trataba de mujeres, además pobres de solemnidad, y no había ninguna dotación del Rey, por ello la empresa era más factible.

El segundo ejemplo es la casa de recogimiento y colegio cuya fundadora fue, en 1708, doña María Úrsula Quispe, beata que había sido de la Santísima Trinidad:

> «que se rrecojan las dhas muchachas cantoras y asistentes a la devoción del santo Rosario y la via sacra con tal de que ayan de ser y sean yndias y no españolas y este recogimiento tenga el nombre de collegio y se reconosca por Patrona a la Virgen santísima de la purificación […]». (Burns, 2002: 129)

Aquí llama la atención la palabra «colegio» que figura en esta fundación. Las beatas tienen que aprender las devociones y la lengua castellana. También es de notar que insiste en que sean indias y no españolas. Las únicas españolas consentidas son doña Luisa Gutiérrez Maldonado y sus dos hijas bajo la doble condición que vivan con «la modestia y compostura que deven sujetandose a la abadesa que a de aber natural». Su papel es solo iniciar a las beatas porque éstas después «se an enseñar unas a otras». Ahora bien, si doña María Úrsula fue beata de la Santísima Trinidad, parece que ahí no logró aprender a escribir, puesto que no firma el documento de fundación «por no saber» (ADCJ, *Protocolo*: leg. 86).

Kathryn Burns (2002: 130) acierta cuando establece la comparación con San Borja. Ella nota cuatro diferencias que son: los beaterios abarcaban una gama social más amplia; las beatas podían quedarse de por vida; mujeres indígenas podían ser las líderes de estas comunidades y no dependían de una autoridad hispano criolla. Hemos visto que en San Borja, como en Lima, alumnos españoles y criollos compartían el colegio jesuita con los hijos de caciques contra la voluntad de las elites indígenas. Además, si en el Cuzco se educaba parte de la nobleza india, en Lima sabemos que la gama social del alumnado era mucho más amplia. La fundación de estos beaterios, por lo tanto, parece ser una respuesta, tal vez la única posible en materia de educación, a esta situación de sujeción. La autonomía que no podían conseguir para sus hijos era posible para sus hijas, con todas las salvedades que se imponen.

Capítulo 9
Los jesuitas: de poder a poder

> «[…] y el lugar que se a hecho con su introduccion en todo el mundo la Religion de la Cia de Jhs es tan notorio que parece no ay necesidad de ponderarse ni traerse a la memoria las graves controversias que a tenido con los obispos y las inquietudes y escandalos que esto a ocasionado».
>
> Carta del obispo de Cuzco (30 de julio de 1682 [AGI, *Lima*: 82])

Desde su llegada, los jesuitas encontraron una fuerte oposición del clero secular y de las otras órdenes. En una carta de febrero de 1572, Diego de Robles se quejaba de que había demasiados conventos:

> «que no hacen falta tantos y es causa de desorden en los pleitos que hay entre jesuitas y las otras ordenes». (AGI, *Lima*: 82)

Hubo en efecto querellas por cuestiones de limosnas reales, de vino y aceite, que se pagaban a las órdenes mendicantes. A pesar de una cédula real y de una provisión del Virrey de 1573 —«que no se cumpla ni pague ninguna cosa de lo susodicho»— acabaron ganando los jesuitas. También hubo larga querella por los diezmos que se negaban a pagar.

En otra carta, fechada el primero de marzo de 1575, los oficiales reales opinaban, también, que no había ya necesidad de tantos religiosos sino de «algunas personas de letra y exemplo». Añadían que «los religiosos pretenden estar más en los pueblos suntuosos donde ay españoles y hazer en ellos sus cassas yglesias a costa de la

republica» (Lavallé, 1982: 175). Es evidente que al llegar los últimos, con una formación diferente y otros métodos de evangelización, molestaban al clero regular establecido con sus privilegios y prerrogativas. Cuanto más tanto que la rivalidad entre regulares y seculares era entonces una cuestión candente.

La educación que los jesuitas dispensaron en el Perú suscitó el consabido entusiasmo, sobre todo en las clases pudientes, pero también una oposición violenta debida no tanto a sus métodos pedagógicos como al poder cada vez más importante que tuvieron, educando a los hijos de la alta sociedad.

Las luchas por las doctrinas los enfrentaban con el clero secular, tanto en Lima como en el Cuzco. En Lima, el arzobispo se opuso sin poder impedirlo a que se trasladara la doctrina de San Lázaro al Cercado y hemos podido comprobar que aún muchos años después, los caciques que protestaban contra el deterioro del colegio del Príncipe consideraban que aquello había sido nefasto. El Arzobispo consideraba que no se hizo conforme a la cédula del real patronazgo.

> «[...] sobre ello a abido muchas pesadumbres porque el arzobispo viendo el agravio que a los indios se les haze con mudarles pretende que V alteza les mande bolver a su asiento de san Lazaro y en ello se sirviera nuestro señor y esta ciudad recibira mucho […] resulto desto que el arzobispo pidio a los padres nos mostrasen los recaudos que tenian por tener aquel beneficio y no parecio que tenian ninguno y no obstante que el arzobispo les ha mandado que no lo hagan no han querido obedescer y hacen oficios de curas y administracion de los sacramentos sin licencia alguna y contra la voluntad del dicho arzobispo y convernia proveer que ellos se viniesen a su convento [...]». (AGI, *Lima*: 93)

En el Cuzco también el obispo, como lo vimos arriba, se mostró reacio y el cabildo eclesiástico pidió la total supresión del colegio. En uno y otro caso los jesuitas actuaban sin reparar en la jerarquía eclesiástica cuya superioridad no reconocían. Ésta se veía despojada de su autoridad y de los recursos económicos que representaban las doctrinas: es lo que sobreentiende el que hagan «oficio de curas y administración de los sacramentos sin licencia». Además, los jesuitas a pesar de haberlas rechazado en un primer tiempo, pedían pocas doctrinas, pero siempre las más ricas: así fue de Lambayeque, Andahuaylillas y San Sebastián, que suscitaron litigios enconados.

1. La lucha por las doctrinas

Desde 1576, los jesuitas poseían la doctrina de Juli que quedó para muchos como un modelo de evangelización, opinión que no compartía el clero secular. En 1620, pidieron la doctrina de Lambayeque, «la mejor del obispado» según el obispo,

que se oponía a ese pedido con el argumento de que: «siendo esta doctrina de la Compañía perderá la renta de las quartas y diezmos» (AGI, *Lima*: 82). El virrey Esquilache apoyaba a los jesuitas pretextando el Real patronazgo, y en 1618, les atribuyó la doctrina de Andahuaylillas para casa y seminario «a donde se enseñen la dicha lengua a los religiosos y sujetos de la dicha Compañía para salir a las missiones» (AGI, *Lima*: 82). Pero el cura la contradijo y por fin se quedó en manos de los seglares. En 1628, reiteró el Rey la petición de mover al cura titular para poner a los jesuitas a instancia del padre Crespo, procurador general de la Provincia, pero en 1636 el cabildo de la Iglesia y el licenciado Juan Pérez de Bocanegra, entonces cura de Andahuaylillas, acusaron a los jesuitas de haber ganado la cédula en su favor «con relación siniestra […] sobre que alegaron larga y particularmente en esta razón, lo que a su derecho conviene» (AGI, *Lima*: 82). El Rey entonces consultó al Consejo que tomó en cuenta la representación del cabildo, cura y caciques. Decidió que mientras no proveyese otra cosa no se diera la doctrina a los jesuitas, ni por fallecimiento del cura.

Estas cédulas fueron presentadas otra vez en 1682, año en que los jesuitas hicieron gestiones para obtener la doctrina de San Sebastián, valiéndose de una petición de caciques. Su argumento era: «poner seminario para que los sujetos de la Compañía aprendan la lengua general para emplearse en los ministerios de los yndios» (ARSI, *Peru*: 20). Se trataba de proveer esta doctrina vacante por muerte de don Juan de Cárdenas. Según la ley, el obispo propuso tres nombres pero no pudo nombrar a ninguno, porque los padres de la Compañía lograron hacer suspender la decisión mandando al Virrey la petición de los caciques en su favor:

> «Para eso escribieron y enviaron a esta ciudad tres indios principales que en nombre de todos me pidiesen les diese cura de la Compañía ponderando lo que habían padecido y actualmente padecian con los tinientes porque los propietarios nunca residen de asiento en el pueblo por la cercania del Cuzco donde solo dista media legua». (Carta del virrey Rocafull [AGI, *Lima*: 82])

El cabildo y el obispo reaccionaron otra vez manifestando otra petición de todos los alcaldes, regidores, caciques e indios principales —25 firmas en total—, denunciando una relación falsa hecha por un solo cacique, don Alonso Quispisucsu, enemigo del teniente de cura, los otros dos siendo «yndios supuestos caxoneros en la plaza de la dicha Compañía de Jesús» que dicen no conocer. Además sospechan del soborno de don Alonso: habrían dado al protector de naturales 300 pesos y otros muchos regalos, para que escribiera en nombre de los caciques al Virrey. El obispo Manuel de Mollinedo mudó al cura dándoles otro en ínterin, que según ellos, «haciendo veces de padre nos doctrina y nos enseña el santo evangelio atendiendo no solo a lo espiritual sino también a los aumentos de lo temporal» (AGI, *Lima*: 82). Este último detalle sugiere que el clero secular

puede ofrecer a los indios los mismos beneficios que los jesuitas en Juli. Porque Juli era la referencia que se imponía en estos litigios. Cuando el Virrey sometió el proyecto de dar la doctrina de San Sebastián a los jesuitas, lo acompañó de un informe detallado de un jesuita sobre la experiencia de esta doctrina, mostrando que allí los indios eran libres de todo género de molestias y al abrigo de los vicios de los forasteros, que no entraba maravedí en poder de los curas y que las limosnas y ofrendas que recibía un hermano en su lugar, eran repartidas para el socorro y limosnas de los pobres, «en cuyo effecto se aplican tambien las ofrendas que se hazen por los difuntos» (AGI, *Lima,* 82: despacho n° 9) —estas cuartas que recibían los curas como obvenciones y no querían perder—.

Uno de los argumentos de los jesuitas, tal vez el más importante, era que necesitaban esta doctrina para fundar una casa y seminario donde los recién llegados podrían aprender las lenguas indígenas. El obispo escribió al Rey, en defensa de los seculares, alegando que ya todos los sacerdotes del Cuzco eran grandemente inteligentes en la lengua general de los indios que «como materna es vulgar», lo que confirma que los criollos en el siglo XVII hablaban con facilidad el quechua (Itier, 1995: 102), añadiendo que los españoles recién llegados la entendían en muy poco tiempo y sin mucho trabajo. Además no veía la necesidad de otra casa puesto que:

> «[*tienen*] los Padres jesuitas ademas de su Colegio principal de la Compañía con grandisimas rentas situadas en las heredades y fondos mas pingues desta comarca, el colegio de San Bernardo de becas azules y el de san Francisco de Borxa donde ay escuela general en que se enseña a leer y escribir a muchachos españoles, indios y todo genero de personas, a quien vuestros virreyes an aplicado los censos que los encomenderos de indios dexaron a los repartimientos de ellos para que se aliviasen de los tributos y otras utilidades suyas». (AGI, *Lima*: 82)

En este párrafo se condensan no solo los argumentos que los vecinos encomenderos oponían a la fundación del colegio de caciques, sesenta años antes, sino también una denuncia de las riquezas de los jesuitas y de la utilización ilícita que hacían de los fondos de los censos. Por tanto, el pretexto de la necesidad de un seminario para aprender la lengua no valía a ojos del obispo. Tampoco le parecía útil el colegio de caciques, puesto que en Cuzco y en todos los pueblos había escuelas para aprender a leer y escribir. Reiteraría estos argumentos en otra carta.

El asunto de la doctrina de San Sebastián dio lugar a mucho escándalo: los caciques hicieron una declaración, los curas una petición, tanto los seglares como los regulares de otras órdenes manifestaron su oposición a los jesuitas. Hasta el receptor general de las alcabalas se declaró en contra. Los caciques declararon que la doctrina les fue enseñada con toda puntualidad, que en los derechos

de entierro, bautismo y casamiento habían cumplido con las obligaciones y el arancel eclesiástico que imponían las constituciones del obispado. Declararon también que el último cura obtuvo la ayuda de los indios para adornar mejor la iglesia, construir una torre y una pila en la plaza, y que se habían negado a ir a casa del protector a firmar la petición a favor de los jesuitas. El provincial de la Merced y fray Francisco Costilla de Valverde, escribieron a favor del obispo y de los clérigos. Por su parte el cabildo reincidente, no vaciló en declarar:

> «La repugnancia de la Ciudad y particulares en la recepcion de los Padres jesuitas a esta doctrina es universal, y este cabildo como mas obligado, pondera solo el agravio del clero por ser su propio patrimonio y que los Padres en su perjuicio ayan puesto los ojos en lo mejor y donde menos necesidad ay dellos por estar ilustrada esta ciudad de tantos clérigos doctos y tantas religiones con sujetos insignes y quando lo an sido todos los que an obtenido este curato y lo son los que al presente a propuesto el obispo a Vuestro virrey, de la catholica piedad de VM espera un expediente muy consolatorio toda esta ciudad en esta materia». (AGI, *Lima*: 82)

En cuanto a Diego de Rojas, receptor general de las alcabalas, mostró que el interés de la Corona era no dejar la doctrina a los jesuitas. Según él, no se podría vigilar el pueblo cuando estuviera en su poder:

> «sera tan crecido el numero de gente que se recoja al pueblo que se impossibilitara toda diligencia que hazerse pueda en orden a averiguar el genero dueño y cantidad que entrase en dicho pueblo para la cobranza de las alcabalas [...]». (AGI, *Lima*: 82)

Acusaba gravemente a los jesuitas de doble juego y se temía que facilitaran subrepticiamente el fraude sobre la lana de vicuña:

> «porque la authoridad cabilazion y regimen de dichos obtendra politica de buenos visos para conseguirlo sin que parezca no solo daño a S M pero aun le daran color de utilidad como fuere perdida del Real Aver como ello redunde en aprovechamiento propio». (AGI, *Lima*: 82)

Los argumentos de los que se oponían a los jesuitas eran sobre todo económicos: que la refección de la iglesia corría peligro porque los materiales —cal, tejas, y ladrillos— se encarecerían, «por el dominio economico que siempre acostumbran los padres en lo que posehen», y que se perderían los derechos reales sobre el comercio. En realidad esta doctrina situada a media legua del Cuzco, en el camino real que va a Potosí y a otras ciudades del alto Perú, era por donde entraba todo el abasto de la ciudad. Los vecinos temían que con los jesuitas se hiciera el comercio en este pueblo por excusar los derechos reales y que los géneros, ya de segunda mano, se encarecieran en la ciudad. Otro temor era que se perturbara el gobierno civil porque:

> «Los yndios y demas vecinos de la ciudad y parrochias por mas libertad y alejarse de las justicias se avecindaran en esta parrochia dificultandose el remedio y castigo de sus excesos [...] sera pueblo de refugio donde sus caciques no puedan cobrar sus tributos». (AGI, *Lima*: 82)

La experiencia de Juli alimentaba estos temores porque allí los indios se sentían protegidos contra los abusos de los encomenderos y vivían mejor, lo que reconocen implícitamente los notables que escriben al Rey en julio de 1682 cuando dicen que:

> «el pueblo de Juli en la probincia de Chuquito muestra bien lo que sucedera en este si le consiguen porque toda ella esta desierta y distrayda por averse llenado Juli de sus indios y de los de otras partes que se an retirado a este pueblo por no reconocer a sus caciques y por bibir con libertad pues con varios pretextos de ynformes no desentrañados en el gobierno y audiencia de Chuquicaca an conseguido provisiones para que el gobernador su theniente general ni otros ministros no puedan entrar en este pueblo si no fuere tal bez con limitacion de dias si a los padres a esta pretension muebe celo de la enseñanza de la doctrina y aumento de la fe no tienen razon porque estan estos indios tan bien ynstruidos en ella que no necesitan de otros maestros». (AGI, *Lima*: 82)

Por tanto, según estas múltiples acusaciones, la Compañía perjudicaba gravemente los intereses del Rey, y sus riquezas eran escandalosas. Su colegio era el más rico del reino y para 40 religiosos cobraba más de 100 mil pesos de renta. Es evidente que los intereses del Rey no eran los únicos amenazados si los jesuitas obtenían la doctrina de San Sebastián y es reveladora la actitud de los caciques que se dividieron en este litigio, la mayoría de ellos poniéndose del lado de la ciudad.

El Virrey que consideraba que San Sebastián era el Aranjuez de los obispos tomaba la defensa de los jesuitas, afirmando que las tres casas se justificaban y que San Borja era de mucha utilidad. Sin embargo, ante las reiteradas quejas del obispo de que gravaban los censos de los indios reservados para pagar los tributos en caso de necesidad, y las dificultades para cobrarlos, propuso al rey la solución de otorgar la doctrina a los jesuitas a cambio de que trasladaran allí a San Borja y se encargasen de la alimentación y mantenimiento de veinte hijos de caciques. Lo que no se hizo.

Tantas cartas de unos y otros manifiestan el escándalo que produjo en el Cuzco la pretensión de los jesuitas y muestran claramente que gran parte de la ciudad se oponía a ellos en la rivalidad de poder con los otros religiosos. Su política evangelizadora, la acumulación de sus riquezas, su intromisión en la economía, los apoyos que recibieron de muchos virreyes y oidores molestaban. Pero considerada desde el punto de vista de los mismos jesuitas, esta oposición tenía

otros motivos: la corrupción de los funcionarios y de los curas, como se echa de ver en los documentos relativos a la financiación y que los jesuitas denuncian repetidamente, como lo hace en su carta al Rey, el padre Vásquez en 1637, al ver amenazados los colegios:

> «Y si los condenan los corregidores y Curas y otros Españoles, es por querer ser Señores absolutos en los Pueblos, y no tener quien defienda los indios, y haga sus causas como las hacen estos caciques amparandoles de las bexaciones que padecen y porque temen que acudan con sus quexas a Tribunales superiores, y busquen remedio a sus agravios; a lo qual acuden los caciques, y no los particulares por su pusilaminidad: y esta es la causa que les parezca mal que sean ladinos y entendidos». (MP II: 876)

En cuanto a los caciques, este trabajo ha mostrado que los jesuitas siempre favorecieron la evangelización de los indios del común y la educación de los españoles en detrimento de la suya, aplazando en un primer tiempo la fundación de los colegios que se les destinaba exclusivamente, y luego acogiendo en ellos a un gran número de otros alumnos. Por tanto, exceptuando a algunos nobles descendientes de los incas en el Cuzco, y algunos caciques de los primeros tiempos del Cercado, que pudieron recibir una buena enseñanza, la mayor parte de ellos tenían todas las razones de sentirse frustrados y firmar peticiones.

Capítulo 10
Los colegios después de la expulsión de los jesuitas[1]

Con la expulsión de los jesuitas, los dos colegios de caciques conocieron algunos cambios. No se suprimieron sino que se reformaron. En su *Memoria*, refiriéndose al costo del colegio de San Borja, el virrey Amat expresaba:

> «el dolor que [*le causaba*] ver malogradas las sanas y justas providencias de S.M.». (Amat, 1947: 126)

O sea que no ponía en tela de juicio la necesidad de estos colegios que consideraba obras «tan beneficas à la sociedad humana u a la causa publica, al estado y a la Religion» (Amat, 1947: 126) sino que contemplaba otra gestión posible, mejor en su opinión y más propicia a restablecer la autoridad del Patronato Real. Este Virrey quería hacer de la lengua castellana su caballo de batalla en la educación de los caciques, oponiéndose así a los jesuitas, cuya pericia en la práctica y enseñanza de las lenguas autóctonas era notoria.

Como el colegio de Lima siempre se había agregado a la casa del Cercado, su lugar de residencia competía a *Temporalidades*, mientras que el del Cuzco siendo propiedad de los colegiales, quedó fuera de las atribuciones de la Junta

[1] Los originales de los documentos publicados en *Inca* salvo algunos folletos con la lista de los colegiales, se encuentran en el Archivo Nacional de Chile (*Fondos varios*: vol. 63). Dados los numerosos errores de transcripción de la revista, preferí utilizarlos indicando, siempre que se podía, la referencia a *Inca*.

de Aplicaciones. San Borja, por tanto, se quedaría en su casa pero cambiaría de nombre y en adelante se llamaría Colegio del Sol. Sin embargo es de notar que en la mayoría de los documentos se sigue llamando San Borja. En el mes de junio de 1771, una junta de gobierno en presencia del Virrey y del arzobispo atribuyó al colegio de caciques de Lima una nueva casa y nuevas constituciones y lo agregó, ya no a la clase de primeras letras de niños pobres, sino a la Casa de Estudios donde antes los jesuitas daban clases gratuitas de latinidad. Casa de estudios y colegio de caciques en adelante formarían el Colegio del Príncipe, como lo indican las «Constituciones del Colegio del Principe innovadas con la ocasion de la expatriacion de los Jesuitas por orden de este superior Gobierno, año de 1771» (AHNC, *Fondos varios*: vol. 63, fol. 15). Por tanto el colegio no cambió de nombre sino de lugar, siendo trasladado a las aulas de los estudios menores de gramática y retórica en la casa de San Pablo, que había sido aplicada a la real congregación de San Felipe Neri, en la parte llamada del logicado (AHNC, *Fondos varios*: vol. 63, fol. 36; *Inca*: 832).

El hecho de ser trasladado a la antigua casa del colegio grande de la Compañía, en el centro de Lima, debió de satisfacer a más de un cacique. Y cabe notar que entonces casi se realizaba el proyecto de Toledo, que también había sido de Toribio de Mogrovejo y de Solís en Quito: mezclar aunque separadamente los hijos de criollos y caciques. Parte de la distribución preveía actividades y ejercicios en común y, con separación, la de los estudios. Además precisaba que los hijos de caciques y segundas personas debían ocupar *con prelación* el recinto a ellos reservado.

1. Las nuevas constituciones del colegio del Príncipe

El decreto que establece las nuevas reglas del colegio y las obligaciones del director toma en cuenta las sucesivas cédulas reales de 1697 y 1766 «que se mandaron observar y promulgar en forma de bando por decreto de este gobierno superior expedido en 4 de junio de 1767» (AHNC, *Fondos varios*: vol. 63). Recordemos que fueron los «Procuradores de la Nación Indiana», don Alberto Chosop y don Joseph Santiago Ruiz quienes, con la aprobación del virrey Amat y Junient, decidieron imprimirla y costear el tiraje suficiente para publicarla en todo el reino, con vistas a que, por fin, tuviese efecto. Esta publicación, al coincidir con la expulsión de los jesuitas, sirvió de base a las nuevas constituciones del colegio del Príncipe. En su cédula, el Rey declaraba que los indios nobles podían pretender gozar los empleos eclesiásticos o seculares gubernativos políticos y de guerra «que piden limpieza de sangre y que se acostumbran conferir a los nobles hijos dalgos de Castilla». Por tanto podían pretender una educación adecuada.

El hecho de que el Logicado compitiera a *Temporalidades* explica que las disposiciones tomadas lo fueran exclusivamente para el colegio del Príncipe, San Borja quedando aparte. En su *Memoria*, el virrey Amat, cuando se interesa por los colegios de caciques, parece ignorar el del Cercado y focalizar su atención en San Borja, más frecuentado como lo hemos visto y por cierto de mejor reputación. Sin embargo, después de la expulsión de los jesuitas, la atención virreinal se dirigió más bien al colegio de Lima, que no se menciona en la referida *Memoria*. En 1770, el mismo Virrey, de acuerdo con el arzobispo, declaraba aprovechar «la oportunidad que se presenta de mejorar la enseñanza y educación conforme a las reales intenciones manifestadas en aquella piadosa erección». Por tanto, la supuesta mala educación que los jesuitas daban a los caciques servía de pretexto a un nuevo impulso reformista y a la aplicación, tan deseada por ellos, de las reiteradas cédulas a su favor.

Además el Virrey invitaba entonces a los caciques a mandar a sus hijos al nuevo colegio del Príncipe en los mismos términos que usara Esquilache en 1618. Ordenaba al futuro director del colegio que cuidase de que la enseñanza dada abriera las puertas a ciencias mayores:

> «por cuyos medios se espera llegue a lograr la enseñanza de esta nación al [*sic*] aumento que tuvo en sus principios y de que cayó sucesivamente mientras dirigieron dicho colegio los citados regulares». (AHNC*, Fondos Varios*: fol. 612; *Inca* : 863)

El Virrey alude por supuesto a las disposiciones de Esquilache y al numeroso alumnado de los primeros años del colegio. Es posible también que se hayan conservado quejas de los caciques del tipo de la antes citada carta, que debieron de repetirse con el tiempo.

Otra razón para cuidar la enseñanza de los caciques era darles las aptitudes necesarias para optar la cuarta parte que se les destinaba, según las mismas cédulas reales, de las becas de los colegios y seminarios que se fundasen en las Indias. Dicho de otra manera, soplaba el viento de la reforma y la expulsión de los regulares aparecía como la condición necesaria para que por fin se cumplieran las reiteradas cédulas reales. La cuestión era saber si se iban a cumplir tantas promesas.

No se cambiaban las reglas y estatutos establecidos por el virrey Esquilache, «que se han reconocido justos y adaptables a las circunstancias presentes». El director debía formar un nuevo libro, copiar en él estas primeras constituciones y trasladar los demás decretos y providencias respectivas a este colegio y casa de estudios que en el futuro se expidiesen. El original de este libro se encuentra en parte en Santiago de Chile (AHNC, *Fondos varios*: vol. 63). Solo se añadía que en adelante uno de los ministros de la Audiencia sería nombrado protector del colegio, sustituyéndose al antes protector de naturales. Nuevo libro sobre el

modelo del antiguo, nuevo protector, oidor de la Audiencia como antes, salvo que se dedicaría únicamente al Colegio, el de los caciques se agregaba a la casa de estudios como antes se agregaba a la casa del Cercado: he aquí el nuevo perfil administrativo del colegio del Príncipe.

Las constituciones fijaban el salario del director y del maestro en 200 y 300 pesos pagados por la caja de censos «atendido el corto número de caciques que acuden al colegio» (AHNC, *Fondos varios*: vol. 63, fol. 34r), mientras que para la casa de estudios, el mismo director recibiría de *Temporalidades* 1 200 pesos, «caso que no tenga otro beneficio». El director siendo el mismo para los estudios de latinidad y colegio de caciques cobraba, por tanto 1 400 pesos. El vestuario de los colegiales, sus alimentos y curaciones seguirían corriendo a cargo de la caja de censos. El primer director sería nombrado por el gobierno, los siguientes tendrían que presentarse a oposiciones.

Las distribuciones preveían actividades en común para los pupilos de la casa de estudios y los caciques desayunaban, comían y cenaban juntos. También la doctrina cristiana, los ejercicios matutinos «que se les leerá en castellano», los descansos y las lecciones de historia, «que será eclesiástica, la de España e Indias» eran comunes. Se suprimía los castigos corporales. Las clases eran distintas y mientras los escolares de latinidad empezaban el año el domingo de Cuasimodo, y lo terminaban después de examinarse, los caciques seguían entrando y saliendo en cualquier momento del año.

Además, a pesar de haberlos juntado, los dos planteles quedaban separados en cuanto a la financiación de su mantenimiento. Los caciques competían a la caja de censos, los otros alumnos si eran pupilos pagaban su manutención. El director y los maestros tampoco competían a los mismos fondos. A pesar de todo, vistas las declaraciones del Virrey, estaba previsto que los caciques pasarían a las aulas de latinidad después del primer aprendizaje. Y en efecto el virrey Amat dio la orden: «que se dé estudio de gramática a los indios que después de saber leer y escribir, y contar, quisieran permanecer en el colegio» (*Inca*: 819). Tal declaración era en sí una novedad que podían apreciar los caciques en palabras del Virrey, aún si los jesuitas como lo vimos arriba, también admitían caciques en las clases de latinidad en Cuzco, oficiosamente, en los últimos años. Según el rector Bordanave, que fue el primero en encargarse del Nuevo Colegio, se observó el mismo orden y método que antes, añadiendo solamente la posibilidad de aprender latín. Así oficialmente se iba a dar a los caciques la posibilidad de seguir estudios superiores. Se iban a cumplir por fin las promesas de las cédulas reales, tantas veces solo «acatadas». ¿Iban a cambiar por tanto la educación y la vida de los caciques con estas nuevas disposiciones y los nuevos rectores?

2. Don Juan de Bordanave, primer rector del nuevo colegio del Príncipe

Este español que se dice descendiente de un antiguo linaje de hidalgos de Navarra, pasó al Perú después de estudiar filosofía y teología en España. Entró al servicio de la familia del arzobispo como maestro de pajes para enseñarles latinidad. En 1761 fue nombrado vicario de la doctrina de Apallasca [La Pallasca] en Conchucos. Ascendido a director de los estudios de latinidad y del colegio de caciques en 1771, obtuvo una media ración de la Catedral de Lima seis años más tarde. En 1784 mandaba al Rey una relación de sus méritos y servicios, apoyada por el virrey Decroix (AGI, *Lima*: 1001, doc. 73), y entonces obtuvo el título de canónigo. Como rector modelo dejó muchos documentos en el Archivo General de Indias, multiplicando las gestiones y cartas de reclamaciones en nombre del Colegio del Príncipe, que proporcionan datos interesantes sobre el estado en que se encontraba dicho colegio en los años ochenta. Si con toda certeza se puede decir que aspiraba a lograr siempre más dignidades y títulos y enfatizaba los méritos que tenía en mantener la casa del colegio, no menos ciertas son la descripción que hace de su ruina y las dificultades que encontraba para hacer las reparaciones imprescindibles.

La casa de San Pablo, después de la expulsión de los jesuitas, fue objeto de obras y reparaciones que duraron hasta 1771, fecha en que se abrió el nuevo colegio del Príncipe bajo la dirección de este rector. Se había separado el colegio del resto de la casa donde estaba la congregación de San Felipe Neri. Unos aposentos habían sido acomodados para los caciques y los pupilos, así como la capilla, las tres aulas de latinidad, la sala de los caciques y los refectorios. El nuevo rector pidió entonces que los muebles del colegio de Bellavista fueran atribuidos al Príncipe que estaba desproveído y carecía de mesas, sillas y otros muebles indispensables «para que puedan estar con decencia aquellos infelices» (AGN, *Temporalidades, colegios*: leg. 171).

Quince años después, la pila estaba quebrada, los comunes obstruidos, la capilla amenazaba ruina, el suelo de las aulas estaba lleno de agujeros, las mesas, escaños y bancas destrozados y peligraban los niños a cada instante. El afligido rector escribe en 1788 que lo que más le atraviesa el corazón:

> «es ver la aula de primeras letras donde concurre infinidad de niños a aprender a leer y escrivir, y entre ellos los hijos de las personas mas condecoradas de esta ciudad, pues teme que algun dia, sean sacrificados en la ruina que cause el techo [...]». (AGI, *Lima*: 1001, doc. 73)

Así evidencia que de nuevo los caciques comparten con muchos otros niños la enseñanza del único maestro. Que estos niños sean de familias tan «condecoradas» parece ser más bien una generalización imaginaria que tiende a mostrar que la

enseñanza que allí se da es del mismo paño que la de los jesuitas. Cabe añadir que el mismo Virrey veía en la multitud de niños pobres una prueba de virtud del rector y no un obstáculo a la educación de los caciques. Sigue don Juan diciendo que:

> «el mismo dolor le causa la pila porque no habiendo con que reparar las quiebras de la cañeria, perece aquella multitud de jóvenes de sed, sin tener agua que beber ni con que lavarse, ni asearse»; (AGI, *Lima*: 1001)

que él compra con su propio dinero el agua necesaria a diario, pero que lo peor es que en el patio principal del colegio:

> «existen los comunes donde se sirven tantos muchachos, como los que se encierran en las quatro Aulas y en el colegio, como la pila no corre, tampoco va agua por la acequia de dichos comunes de que resulta que el colegio todo se apesta exponiendose las vidas de todos a las fatales resultas que trae el infestado ayre que se respira». (AGI, *Lima*: 1001)

La capilla se cerró y la misa se decía en una de las aulas «ya se ve que no con la decencia que es necesaria pues solo se colocó alli un altar portatil [...]» ¿Cómo explicar tal ruina material cuando el rector parece tan cuidadoso del bien de sus colegiales?

Si antes los jesuitas tenían dificultades continuas con la caja de censos, Bordanave las tiene ahora con la administración de *Temporalidades*, puesto que si las necesarias reparaciones tardan tanto en hacerse y tiene que pagar él mismo lo más urgente —según pretende— es que en el año 1788, casi veinte años después de la expulsión, no se ha designado todavía ramo para satisfacer estos gastos que ya no compiten a la caja de censos por ser la casa común a los dos planteles. Los jesuitas habían aplicado a la casa de estudios los frutos de la hacienda de la Huaca que les había sido donada por Juan Martínez Rengifo y su mujer en 1581. Estos querían que la Compañía se comprometiese a abrir tres aulas de gramática y arte. Pero según el mismo principio ignaciano de no aceptar una donación que obligaría la Compañía en lo civil, se hizo la donación sin esta cláusula. Los jesuitas, que no veían en este caso obstáculo a ello, prometieron obtener del General la promesa de que se cumpliría y siguieron enseñando gramática tal como lo habían deseado los donantes durante ciento ochenta años. En el momento de la expulsión, la voluntad real fue que se aplicaran los bienes a las mismas obras «para que no hagan extrañables» a los jesuitas. Pero como ellos habían rechazado la obligación de las aulas de gramática en las escrituras de donación, *Temporalidades* se negaba a aplicar el ramo de la hacienda de la Huaca al colegio del Príncipe que ahora incluía la casa de estudios.

El rector reiteró sus peticiones diciendo cuan injusto era que los edificios cerrados recibiesen ayuda de *Temporalidades* cuando amenazaban ruina, y no un edificio tan útil como lo era el colegio que abrigaba una multitud de niños. La conocida indolencia de los servicios administrativos, su dejadez en cuanto al colegio de caciques, los intereses de unos y otros, hicieron que no se aplique el ramo de la hacienda de la Huaca hasta 1788. Además de las reparaciones, don Juan de Bordanave iba pidiendo que se dotara al colegio de un vicerrector para suplir las ausencias de los maestros enfermos y recalcaba la falta de pasantes y la necesidad que había de ellos para vigilar a:

> «los alumnos que viven en el colegio, cuidar de que estudien, y de que bayan a escribir tarde y mañana a la aula de primeras letras, que no se mezclen con los demas niños que vienen a estudiar [...]». (AGI*, Lima*: 1001)

Así a través de estas reclamaciones nos enteramos de que no solo los caciques, a quienes normalmente estaba reservada la clase de primeras letras, la comparten con muchos niños pobres como antes, sino que también sigue la segregación entre unos y otros a pesar de lo proclamado. Además, los jesuitas, ante la incuria de las cajas de censos, se encargaban de las reparaciones y mantenimiento de los edificios y no esperaban que los niños peligraran para hacerlo. Juan de Bordanave repite que paga una parte con su propia bolsa, esperando lograr con esto beneficios personales, pero no puede y no le compite hacer tales gastos.

3. Cuentas y triquiñuelas

No solo tenía que tratar con la administración de *Temporalidades* sino que también dependía de la caja de censos para los alimentos de los hijos de caciques. Los primeros años, pasada la sospecha que inspiraban las cuentas de los jesuitas, no hubo averiguación de las de Bordanave. En 1777, sin embargo, el juez de la caja extraña que «los pagamentos se hacen hoy sin la solemnidad, escrutinio e intervencion del señor Protector general de yndios como se practicaba antes de la expatriacion de los jesuitas». Además, en su reclamación el juez afirma que en tiempos de la Compañía los gastos no pasaban de 600 pesos anuales. Es evidente que se refiere a los últimos años, después de la puesta en orden de 1763. Bordanave se defiende arguyendo que hay más colegiales y que ahora viven de por sí, lo que supone gastos que antes no tenían.

> «[…] pues morando por entonces a manera de huespedes en una casa cuyos dueños absorbian los principales gastos para su subistencia, los caciques no necesitaban de sirvientes asalariados, porque los jesuitas los tenian de sobra [...] El alimento de los caciques, se escusaba en la

mayor parte, sino en el todo, porque no es lo mismo mantener un cuerpo separado que agregarlo a una casa pingue en que no eran escasos los fondos y provisiones». (AHNC*, Fondos varios*: vol. 63)

Presenta sus cuentas de la manera siguiente:

«Cada cuenta se divide en tres partes u otras tantas clases. La primera contiene el sustento diario y esta se arregla a la quota de 2 1/2 reales por día según el establecimiento del colegio y sus constituciones, la segunda comprehende el gasto necesario de libros, papel, tinta, el lavado de la ropa y el costo asi de la blanca como del color, zapatos, medias, peinado, utensilios de mesa. La tercera pertenece a los salarios que se pagan a los empleados en la educacion de los caciques». (AHNC*, Fondos varios*: vol. 63)

Dichos empleados son el maestro escolero, un médico, dos criados y el rector. Como el juez critica los gastos excesivos y la falta de detalles en la segunda parte de las cuentas, Bordanave advierte que si no los da, es por evitar:

«la molestia y perdida de tiempo que necesita el escrutinio de la cuenta, no siendole posible a un señor Ministro, cuya atencion esta empleada en asuntos de la mayor importancia a la republica, consumir el tiempo en la inspeccion de cuentas tan menudas». (AHNC*, Fondos varios*: vol. 63)

Explica que otro juez antecesor del presente le aconsejó calcular *grosso modo* lo que costaba mantener a cada cacique con la decencia necesaria y lo hizo «con la prolijidad y exactitud conveniente», pidiendo cinco reales diarios en total para cada uno. También arguye que los colegiales de Santo Toribio reciben 180 pesos anuales para su alimento. En fin dice que no puede sustraer ni un céntimo sin tener que «reponerlo de su peculio, y solo el prudente y parco uso con que lo maneja es capaz de mantener el colegio en lucimiento y buen trato que es notorio».

En el vaivén de papeles entre el fiscal protector, Bordanave y el juez de la caja se nota que el rector tiene en la Audiencia una excelente reputación lo que sugiere que se beneficia de apoyos en las altas esferas. Con todo, el juez no parece dispuesto a dejarle toda libertad: sin poner en duda la probidad del director ni sus méritos para ser ascendido «aqui o en la Corte» —y efectivamente, entonces don Juan de Bordanave acababa de obtener la media ración—, opina que la cuenta jurada debe ser examinada por los fiscales de la Audiencia y que: «siempre la visita sera util y conveniente para la proteccion que SM ha impartido, y continua a dichos alumnos». Lo que el Virrey ratifica en un decreto.

Las protecciones de que se beneficiaba don Juan de Bordanave se ven claramente en la relación de méritos que en 1784 el virrey Decroix manda al Rey, dibujan el retrato del perfecto rector:

> «Quantos alumnos recibe el colegio son otros tantos objetos a que se dedica particularmente la atencion del Rector: el aseo de sus personas en el trage, y vestuario y el alimento con que los sustenta, imprimiéndolos las máxîmas políticas, que deben servirles para su gobierno, hacen conocer el esmero con que se les atiende [...] Todo esto me ha parecido conveniente puntualizar a V.M. protestándole, que el licenciado D. Juan es uno de los sugetos mas recomendables del Reyno, y de quien estoy mejor informado por personas fidedignas de quienes me he instruido privadamente. Y así lo considero digno de la soberana atencion de VM para que premiando su mérito, ponga en su recompensa un modelo a que puedan aspirar otros siguiendo sus huellas». (AGI, *Lima* :1001)

Hasta aquí, los datos relativos a este rector fueron sacados del memorial de sus méritos (AGI, *Lima*: 1001) y del libro del colegio publicado en *Inca*. En estos papeles aparece bajo su mejor aspecto, pero otros documentos de *Temporalidades* dejan asomar otra cara del personaje. En su visita de 1791, el fiscal protector encuentra el colegio en un estado pésimo: los colegiales afirman que son sus padres «por medio de acudientes» quienes les proporcionan la ropa y los vestidos, los aposentos están llenos de inmundicias, son dos alumnos en cada uno, aún cuando están enfermos, no hay sábanas ni colchones, solo pellejos, no tienen sirvientes porque los dos esclavos están al servicio del director, el mismo director que incluía en los gastos cada vez que entraba un colegial, además del uniforme nuevo, sábanas nuevas, frazadas y colchón y no vacilaba en declarar que:

> «cuando salen [*los colegiales*] a las funciones publicas estan tan aseados que sin recelo se presentan en cualquier funcion con la decencia correspondiente». (AGN, *Temporalidades*: leg.171)

Ahora bien, después de la visita del protector el escándalo fue tal que, a pesar de su apoyo, Bordanave fue procesado y en 1795 tuvo que renunciar (AHNC, *Fondos varios*: fol. 55v.; *Inca*: 856).

Hubo antes otros protectores del colegio, que hicieron la vista gorda: don Pedro Bravo del Ribero, por ejemplo, que según un informe del mismo Bordanave

> «cumplió exactamente con el cargo que le confirió el superior gobierno de protector de este Real Colegio desde 24 de marzo de 76 hasta 9 de marzo de 83 en que se nombró en su lugar al Sr. Joseph Cabeza Enríquez. Que en todo este tiempo visitó el colegio, cuidó de que el público fuese bien servido amonestando y animando a los maestros asalariados por su Magestad a que cumpliesen con su obligación echasen menos a los alumnos que faltasen y tuviesen cuidado de enviar a sus casas a informarse de los motivos por que no concurrían». (AGN, *Temporalidades*; *Colegios*: L 171)

Este informe concluía que el protector se merecía los 100 pesos que le estaban asignados por la caja de censos. Parece que su sucesor Joseph Cabeza Enríquez tampoco se mostró exigente pero cuando en 1790, se nombró al fiscal Pareja como protector del colegio, las cosas cambiaron.

Algunos colegiales y sus padres dieron sus testimonios, poniendo de manifiesto que Bordanave falsificaba las cuentas. Don Hernando Mangor, cacique de Azángaro declaró que su hijo había recibido un traje gastado demasiado grande para él, que en el espacio de dos años solo había recibido un par de zapatos y un par de medias. En cuanto a don José Alania costeó el vestido, el espadín, el sombrero y todos los demás requisitos de su hijo. Un testigo dice que el vestido solo servía cinco veces al año y que en cuanto terminaba la función se guardaba, que él iba a cenar y dormir a casa de sus padres y que solo recién después de la visita le dieron una cama, un colchón y sábanas. El padre tuvo que pagar dos capas a su hijo para que «no estuviese en cuerpo». Otro declara haber recibido un traje en 1776 que le duró hasta su salida, en 1782. Como los niños entraban a los diez o doce años, se puede imaginar cómo le quedaría el vestido al joven cuando salió y con qué «decencia» saldría en público si su padre no asumiera los gastos de vestimenta.

Lo que va de los méritos reconocidos «por personas fidedignas» y bien ponderados por el mismo Virrey, a la realidad de la inspección y a los testimonios aducidos, evidencia una vez más la colusión que existía en la sociedad colonial, tan compartimentada, entre gente de una misma clase, su hermeticidad, el peso de las amistades en los intereses particulares, y la dejadez de siempre con que se trataba los asuntos indígenas.

4. Enfermedades y funerales

Un documento de 1796 —desgraciadamente no fue posible encontrar el equivalente en tiempos de los jesuitas—, nos informa un poco sobre el tratamiento de las enfermedades de los colegiales. Se trata de las cuentas del rector sobre gastos de enfermería entre el 12 de octubre y el 7 de enero (BNP, *Manuscritos*: 1796), para el cacique Apunina, oriundo de San Damián (Huarochirí), aparentemente enfermo de los bronquios. Compran para curarle, el 12 de octubre, un bálsamo de calabaza, lamedor* violado, y un pectoral diez días después. También compran bastante linaza, con la que supuestamente le hacen cataplasmas. Pero sigue enfermo ya que el 23 de diciembre le compran una «basenica» (¿para escupir?) y el 29 otra vez un pectoral y carbón. En el mismo espacio de tiempo otro colegial, Panaspaico, cacique de Huarmey, enferma de viruela y lo curan dos días seguidos con «un par de ayudas, un real de carne y otro de miel rosado, harina, azúcar y lamedor de amapolas». El 31 de diciembre compran un cuarto de pollo «para el

virueliento». En enero se declaran otros caciques enfermos. Las sangrías, ayudas [*lavativas*] y purgas parecen ser las técnicas más empleadas. Los cuartos de pollo o de gallina vuelven también a menudo, sin que se pueda saber si eran para comer, para hacer caldo o para aplicar sobre el cuerpo del enfermo. También se compra muchas alorbas[2] y carbón: posiblemente pastillas o granulados que todavía se usan como antidiarreico.

En cuanto a la salud de los caciques, bajo el rectorado de Bordanave, el médico que da su testimonio en el proceso afirma que son: «gravisimas las enfermedades que padecen los mas dellos». La promiscuidad y falta de higiene lo explican fácilmente.

Cuando muere Manuel de Chavín Palpa, en 1786, el rector presenta la cuenta de su entierro a la caja de censos. No podemos afirmar que los gastos del funeral declarados correspondan a la realidad, puesto que pudo falsificarlos, pero sí permiten reconstituir un entierro de cierta categoría. Según estas cuentas se tocó a agonía en tres lugares: La Caridad, San Andrés y San Bartolomé. Llevaron al difunto en procesión con cruz alta, deseo común a los ricos otorgantes de testamentos, con posas[3] —no precisa cuántas— y doblando las campanas, se dijo una misa rezada de cuerpo presente y fue enterrado en la iglesia de los Huérfanos. El total de los gastos fue de 44 pesos, 19 de derechos de cruz y 11 de derechos de iglesia, a cargo de la real caja de censos (AGN, *Temporalidades; Colegios*: leg. 171). Los aranceles variaban según los obispados y resulta difícil evaluar los gastos. La suma de 44 pesos representaría, según un antiguo arancel, el entierro de un español rico con varias posas y acompañamiento de varios clérigos (Lisson, 1944, III: 254-257). Pero, comparada con lo que denuncian Jorge Juan y Ulloa (134 pesos en 1772), parece mínima (Juan & Ulloa, 1991: 342). La verdad es que los funerales eran objeto de muchos abusos de los curas, que contaban las honras y cabos de año, bajo el pretexto de que el alma gozaría más pronto de mejor vida en el cielo. No fue el caso para el colegial del Príncipe, pero sí hay sospecha de un abuso. Parece poco verosímil que el rector consultara la caja de censos antes de realizar el entierro, puesto que se hacía al día siguiente de la muerte. En todo caso podemos sospechar que hubo cierta reacción del juez de censos porque al año siguiente murió otro colegial y Bordanave escribe:

> «[...] y para que la caxa no pagase el entierro se puso empeño en que su padre que a la sazón acertó a estar en Lima se hiciese cargo del funeral lo que se logró». (*Inca*: 822)

[2] «Alhorbas: semillas de un olor y gusto desagradable las quales se llaman alhorbas y son mui usadas en las Boticas» (*Diccionario de Autoridades*).

[3] En los entierros, la procesión podía pararse a rezar ante unos altares que jalonaban el recorrido. Cuanto más rico era el difunto más posas se hacían.

Así no todos los colegiales gozaban del mismo tratamiento en cuanto a funerales y adivinamos que el padre se resistió en vano a esta desigualdad.

La muerte de este colegial que solo se había quedado nueve meses, debió de ser por una enfermedad contagiosa puesto que, por mostrarse parco en gastos imputables a la caja, Bordanave declara que la ropa del muerto que no estaba maltratada «se aplicó al recién entrado». El cual entró tres semanas después y murió... a los tres días (*Inca*: 822). Las cuentas del rector no mencionan su entierro. Se conocía los efectos de la contaminación. Desde 1752 una cédula real prohibía y castigaba a los que no quemaban los objetos usados por los enfermos:

> «hecho ver la esperiencia quan peligroso era el uso de la ropa, muebles, alhajas de los que avian adolecido o muerto de enfermedades éthicas tipsicas y otras contagiosas [...]». (Ayala, 1988: 129)

Pero las cédulas reales no solían tener efecto inmediato en el Perú y menos aún en un colegio de caciques. A pesar de la escasez de documentos al respecto, es de suponer que los jesuitas hubieran tomado más precauciones para la salud de los colegiales. Sebastián de Villa, en su defensa de 1724 declara que 20 colegiales vienen en su compañía, «aun en este tiempo de peste en que todos los mas han muerto» y que todos están bien gordos, mostrando así el buen cuidado que los jesuitas toman de la salud de sus colegiales «porque la Compañía primero lo pide prestado que falte la gloria de Dios» (ADC, *Colegio de ciencias*: leg. 21, cuad. 9).

La salud de los colegiales dependía esencialmente de dos factores: la alimentación y la higiene. Ahora bien, las dos eran pésimas. Las cajas de censos siguieron pagando los dos reales y medio, fijados en 1618, para la alimentación de los colegiales hasta 1817, cuando el rector Ignacio Moreno advirtió que el precio de los víveres había subido notoriamente de un cien por cien desde que la Junta de Aplicaciones aprobó y confirmó esta asignación, o sea desde 1771. En realidad dicha asignación se remontaba a la fundación de los colegios por Esquilache, dos siglos antes. No queda rastro de que tuvieran otros recursos como los tenían los jesuitas con sus huertas para paliar tal escasez. El rector pidió y obtuvo que se subiera a cuatro reales y que se señalase algo para los alimentos de los empleados que antes estaban incluidos en la cuenta de los colegiales. También declaró:

> «Deberse hacer del fondo y masa comun de temporalidades los reparos de las aulas de Gramatica y Retorica: por la caja de sensos los de las viviendas de los hijos de los caciques, sus corredores, cosina, y refectorio que le es propio y que uno y otro por mitad deben hacer el gasto que exige la capilla, la pila, y su cañería, la Letrina y su Asequia, el Alumbrado de la calle, y barido de ella por ser todo esto comunmente [*de ella*] asi a los yndios como a los estudiantes Españoles de Latinidad y Retorica [...]». (AHNC*, Fondos varios*: vol. 63, fol.65).

Con lo cual, en 1817, el colegio se encontraba con los mismos problemas que el rector Bordanave no había podido resolver treinta años antes. Notemos de paso que el refectorio y cocina de los caciques les son propios, mientras que las constituciones preveían que comieran en común con los alumnos de latinidad. Por tanto no se puede decir que haya mejorado, ni mucho menos, la condición de vida de los hijos de caciques en su colegio después de 1767.

5. Frecuentación del colegio del Príncipe

Entre 1767 y 1771, el colegio del Cercado fue dirigido por el licenciado Joseph de Mosquera, cura interino de la parroquia, quien en 1768 declara a la caja de censos tres hijos de caciques en el primer tercio y dos «que al presente se hallan en él» (ANC, *Fondos varios*: vol. 63, fol. 35). Este corto número de caciques corresponde al que declarara en 1763 el rector Manuel de Pro. En 1777, cuando el juez de la caja de censos le pide justificaciones, Bordanave declara que los colegiales son diez, lo que representa una mejora. Este número se mantiene más o menos hasta 1779, pero a partir de entonces va bajando cada año: 8 en 1780, 7 en los dos años siguientes; 6 en 1783 y solo 5 en el último tercio. Varían las cifras según si los documentos indican el número óptimo del año o no. Así en 1787 se dan las cifras de 7 y 5 y en los tres años siguientes declara tan solo 5 colegiales.

En abril de 1782 se recibió a Fernando Thupa Amaru[4] «hijo del atrevido José Gabriel Thupa Amaru», a quien el visitador Areche trajo a Lima después de tenerlo preso en su casa. El Virrey «compadecido de él lo puso en este colegio». Pero el mes de febrero del año siguiente le prendieron de nuevo con su hermano Andrés «por haber intentado nueva sublevación» (*Inca*: 821). También prendieron a Vicente Ninavilca quince días más tarde por la misma razón (AGN, *Temporalidades*: leg. 171). La acusación es falsa, o estos colegiales tenían cierta libertad de acción dentro del mismo colegio.

En 1783, el superintendente general de la Real Hacienda del Perú, Jorge Escobedo, con vistas a su gran reforma, después de pedir información al protector del colegio y a la caja de censos, escribe que los colegiales «nunca exceden de diez y al presente son solo siete» (AGI, *Lima*: 1001, doc. 331). En realidad el mismo año, José Gálvez escribía al Virrey del Perú que el Rey, para evitar los daños de la rebelión pasada, mandaba «con muy estrecho encargo para su practica que con ningún motivo se provean cacicazgos» (AGI, *Lima*: 870). Tal decreto, lógicamente acarreaba la extinción del colegio, lo que no ocurrió.

[4] A partir del siglo XVIII, por la influencia del Inca Garcilaso de la Vega la grafía es sistemáticamente Tupac y no Thupa, o Thopa que sería la correcta (Itier, com. pers.). También se encuentra la forma Túpac.

Por lo que sabemos de las condiciones de vida en el Príncipe, no se debe extrañar la pérdida de alumnos. El nuevo plantel, las declaraciones del Virrey, pudieron atraer al principio a algunos colegiales más, pero pronto el reducido número indica de nuevo el poco entusiasmo de los caciques. Es posible que Bordanave haya declarado más alumnos de la cuenta desde el principio, pero parece más verosímil que mientras esperaba la recompensa de sus méritos hizo lo necesario para cumplir aparentemente con su deber, prefiriendo declarar gastos virtuales y que, promovido a canónigo en 1784, ya no le importaba tanto merecer el título de «celosisimo Director digno de las mayores gracias del publico» (AGI*, Lima*: 1001). Además contaba con la complicidad y colusión de los protectores, al mismo tiempo que con el poco peso de las protestas de los caciques. Quiso la casualidad que uno de los funcionarios, al cabo de 21 años de rectorado, cumpliera con su deber de visita. Entonces se dio a conocer públicamente la realidad del colegio del Príncipe. Para descargo de Bordanave se debe considerar que la poca colaboración de la caja de censos y de la administración de *Temporalidades*, también metidas en asuntos de corrupción, no le facilitaba la tarea.

En adelante no mejoraría el número de caciques legítimos, puesto que muchos ingresos se deben a dispensas por «la escasez en que se halla el colegio de colegiales» (*Inca*: 824). Se admiten niños «por los servicios de su padre», o sea por la lealtad que manifestaron a la Corona en la rebelión de Thupa Amaru, en las entradas a los infieles, hasta en el oficio de maestros del colegio. Se admiten también colegiales que no son hijos legítimos de caciques o sobrinos de caciques sin descendencia. Finalmente, el ritmo de las dispensas que se mencionan a partir de 1777 se acelera a partir de 1797 hasta ser ya la mayoría en 1802. Este mismo año se recibe a don Manuel Contreras y García, «hijo natural de Fray Matías Contreras antes de ser religioso Terciario y profeso de la sagrada orden de Predicadores». Fray Matías era descendiente de los caciques de la parcialidad de Amotape y primo del entonces cacique gobernador. Es pues un ejemplo del posible acceso de los caciques a las órdenes regulares a fines del siglo XVIII. También muestra la inclinación de las familias cacicales a que sus hijos sigan carreras eclesiásticas, más rentables que los decaídos cacicazgos. Su hijo, a pesar de su notoria ilegitimidad, se benefició de una beca de merced del colegio. A partir de 1799 sube de nuevo el número de colegiales, sin exceder 12, en 1803.

Tales dispensas llegaron a ser la norma, reflejo de la situación en que se encontraban los caciques descendientes de los señores naturales, progresivamente sustituidos por caciques advenedizos (O'Phelan, 1995: 29), reflejo también de la fractura producida por la gran rebelión, y de la programada desaparición de los caciques. Los caciques gobernadores legítimos ya no tenían ningún interés en mandar a sus hijos al colegio, a pesar de la posibilidad que se les ofrecía de

seguir ahí una carrera, puesto que ésta debía hacerse a expensas de los padres, salvo excepciones. En 1792, Juan de Bordanave copió en el cuaderno del colegio el siguiente decreto:

> «Vista la consulta del Rector del Colegio del Principe, con lo contestado por Dn Bartolome Mesa y expuesto por el Sr fiscal Protector; se declara que el auto de la junta de Aplicaciones no altera en manera alguna la constitucion de dicho colegio en cuanto a la admision en el de los hijos de caciques e indios nobles que pretendan entrar a emprender la carrera de las letras, verificandose por padres de estos ultimos la paga de su alimentacion, a exepcion de los que este superior gobierno por particulares meditos [*sic*] de ellos ù otras circunstancias tenga a bien dispensarles en la paga, como se ha practicado hasta la presente [...]». (ANC, *Fondos varios*: vol. 63, fol. 52 v.)

Se supone que don Bartolomé Mesa, cuyo primo había entrado en 1780 (véase el siguiente capítulo), pedía que las mismas condiciones se aplicaran cuando un colegial seguía los estudios superiores. La negativa que se le opuso indica que el colegio de caciques, como institución, seguía siendo una escuela de primeras letras y nada más. Si los colegiales podían ahora seguir carreras, ello no competía a la caja de censos.

También se nota que la presencia de cada uno no era constante. Algunos, como José Manuel Llacsayauri permanecieron hasta 16 años en el colegio, otros como Manuel Doroteo Negrón no se quedaron más que un día. En su visita anual de 1808, que se hizo en ausencia del rector y vicerrector, el protector vio presentarse a José Manuel Molina, de 29 años. El rector Silva explicó que no se debía limitar el tiempo de residencia de los colegiales:

> «sino que al contrario franquearseles porque es regular que si concluída la gramática se aplican a las facultades mayores o a la theología moral las terminen conforme a sus talentos con el deseado aprovechamiento y se hagan utiles a su nación y a todos». (AGN, *Temporalidades*: leg.171)

En 1817, Ignacio Moreno declaraba que se hallaba reducido a siete el número de colegiales.

6. Los rectores del Príncipe

El 26 de enero de 1795 un decreto del virrey Gil admitía la renuncia de Juan de Bordanave en estos términos:

> «Visto lo que se representa, se admite la renuncia, que el suplicante Dr Dn Juan de BordaNave hace del rectorado y direccion de Estudios menores del Colegio del Principe en esta ciudad, y se nombra en su lugar el Dr

> Dn Jose de Silva, Canonigo Magistral de esta Santa Yglesia, mediante a concurrir en su persona quantas buenas qualidades, y circunstancias pueden apetecerse para el desempeño de dha Direccion, y Rectorado [...] avisando al propio tiempo al Dr Dn Juan Bordanave para su inteligencia». (ANC, *Fondos varios*: vol. 63, f. 56).

Al mismo tiempo se nombraba dos maestros para que sustituyeran a los maestros de primeras letras o latinidad del colegio del Príncipe, en caso de que faltara uno o varios de ellos. Lo que representaba un progreso. Fueron tres los rectores que sucedieron a Bordanave: José Silva, Juan Flores e Ignacio Moreno. Tienen todos en común ser clérigos seculares y canónigos de la catedral de Lima. Juan Flores dejó pocas huellas en la administración del colegio, salvo el establecimiento de una misa diaria (AHNC, *Fondos varios*:vol. 63, fol. 64), porque falleció muy pronto. Bajo la dirección de José Silva, las inscripciones de los colegiales en el libro se hacen con más detalles: los de su ascendencia, de los motivos de dispensa cuando es el caso, si salió el alumno «enmendado», etc. Las primeras inspecciones que se hicieron bajo su rectorado fueron satisfactorias: los colegiales estaban vestidos correctamente aunque sin uniformes, comían bien, las camas tenían sábanas y fundas limpias. Pero en 1808 se hizo una visita sin el rector. Entonces los colegiales se quejaron al protector de que solo se confesaban dos veces al año, de que solo cuatro alumnos de los once presentes sabían contar:

> «y por haber aprendido en el colegio de San Carlos que aun creen que los bisarectores no saben a mas, que su letra es muy inferior, y en suma que su honradez y deseo de emulación civil les hacía estudiar algo por la ninguna enseñanza y asistencia de los superiores». (AGN, *Temporalidades*: leg. 171)

¿Exagerarían los colegiales? Sin embargo, por las capacidades intelectuales y responsabilidades anteriores aludidas en el nombramiento de los rectores del colegio de caciques parece que este puesto haya sido una distinción particular, a la altura de otros rectorados. En 1817, Ignacio Moreno recibe a su vez el cargo de rector del colegio del Príncipe por su «literatura, probidad y demás recomendables circunstancias». Era un científico que había escrito en *El Mercurio Peruano*, bajo el nombre de Nepeña, y enseñado latín y lenguas indígenas en San Marcos, antes de ser nombrado vicerrector de esta universidad (Cook, 1978: 68). Era una personalidad de prendas intelectuales que iba a tener parte en la Independencia. En 1815 fue uno de los privilegiados que obtuvieron licencia para leer libros prohibidos (Millar, 1984: 443). Por lo tanto era un hombre ilustrado y respetado. Más tarde, quiso convencer al gobierno de la necesidad de una reforma de los colegios y de dar a los caciques una enseñanza superior de calidad para alejarles de las ideas revolucionarias, igualándolos con los españoles y criollos (Macera, 1977, II: 248). Pero ya la institución estaba acabándose.

7. El contenido de la enseñanza

Uno de los grandes cambios efectuados en el colegio de caciques de Lima era pues esta posibilidad que tenían los jóvenes de aprender gramática, y seguir una carrera que teóricamente los podía igualar con los españoles y criollos. En 1797, Bordanave declaraba que estudiaban gramática, la letra y las cuentas, uno estudiaba filosofía, otro estaba estudiando «el quinto libro de gramatica aprendiendo retorica y cursando la letra» (AGN, *Temporalidades*: leg. 171). Cuando sabían medianamente leer se les ponía «el Arte en la mano para quitarle[s] el que hiciese[n] travesuras». Uno, Santiago Ribas, a los tres años de colegio «esta escribiendo, estudiando quarto, romances y construyendo en las selectas de Chompré». No se puede saber con toda certeza a qué obra se refería el rector, puesto que existen varias posibilidades. Una es una recopilación de fábulas por Etienne Chompré, libro muy utilizado en Francia entonces en los colegios, otra de Pierre Chompré que es una recopilación de sermones en latín y me parece ser la más probable porque se trata de «construir», ejercicio propio de los latinistas. Escobedo en su relación se muestra más bien propenso a negar la utilidad del colegio:

> «Lo que puedo decir es que ellos [*los progresos*] no se sensibilizan en la comunidad de la Nación aunque con tales quales individuos que allí se eduquen se logre que hablen, y escriban en castellano, y aprendan los rudimentos de Religión». (AGI, *Lima*: 1001, doc. 331)

Los colegiales debían examinarse en la Universidad cada año, y según Eguiguren, el 17 de marzo de 1785, los alumnos del colegio del Príncipe, con su rector Juan de Bordanave y sus profesores, ofrecían un examen de sus alumnos de gramática en la Universidad (MP III: 150). Lo que se ignora es si hubo caciques entre ellos, puesto que, como ya se ha dicho, el colegio del Príncipe incluía la casa de estudios, y en ella muchos españoles. Otro documento de 1801 afirma, a propósito de los caciques, que «ni en la Real Universidad, ni en los tribunales, ni en las oposiciones sinodales de curatos se ven a esos colegiales» (AGN, *Temporalidades*: leg. 171). Lo que parece más probable es que los indios nobles del Príncipe, cuando acababan sus estudios en otros colegios, prefirieran presentarse como colegiales de San Carlos, San Ildefonso o Santo Tomás, como lo hizo Camilo Tupac Yupanqui. Así lo certifica el rector de dicho colegio, indicando además que «es actual [1792] colegial del real convictorio de san Carlos» (AGI, *Indiferente general*: 1621). Sin embargo, Camilo había ingresado en 1780 al colegio del Príncipe.

Por tanto a fines del siglo XVIII se abría para los colegiales caciques la posibilidad de emprender oficialmente estudios mayores. Lo que entonces todavía era bastante excepcional iba a hacerse más frecuente en el siglo XIX. Pero estos estudios se completaban en otros colegios: el Príncipe seguía siendo, para ellos, un colegio de primeras letras y de estudios menores de gramática.

8. El colegio del Sol

Después de la expatriación de los jesuitas, el corregidor del Cuzco nombró a Clemente de Tapia, prebendado de la catedral, rector del colegio de caciques, ahora llamado del Sol. Pero el Virrey lo revocó por el motivo de que no tenía los títulos suficientes, y por seguir la doctrina de Juárez, enseñada por los jesuitas, cuando la recomendada era la de Santo Tomás (AHNC, *Jesuitas del Perú*: vol. 377, pieza 9). Se nombró en su lugar a don Francisco Joseph de Marán, canónigo magistral de la catedral de Cuzco, quien en 1776 dejaría un inventario de los bienes del colegio (AGN, *Temporalidades; Colegios*: leg. 8).

En 1795, Ignacio de Castro, en su *Relación del Cuzco*, retoma los términos de los autos de fundación del colegio, declara que después de los jesuitas: «se han visto prebendados, encomendados de su dirección, y que la casa es hermosa con jardines, patios, corredores bellos, aposentos y una corta capilla. Concluye: «así tiene sus atractivos el Rectorado sin mucha fatiga ni solicitud» (1978: 56).

Es interesante cotejar esta descripción idílica con otros documentos (AHRA: c38), como el expediente seguido por los indios comisarios de nobles y caciques de la ciudad del Cuzco, sobre el lamentable estado en que se hallaba en 1790 el colegio de San Borja. El inventario de 1793, que se hizo a consecuencia de las quejas de estos indios comisarios, revela en efecto el estado pésimo del colegio: un corredor caído a medias, un aposento que servía de pasadizo convertido en gallinero, el corredor de la entrada al jardín, ruinoso, el siguiente en estado de caerse, las piezas que servían de horno enteramente destechadas, faltaba la puerta falsa que daba al callejón, y sobre todo faltaban las dos pilas de los dos patios: se evalúan los estropicios en 6970 pesos y cuatro reales. No extraña, pues, que tenga «sus atractivos de poca fatiga y solicitud el Rectorado». Pero tales descripciones revelan el deterioro consecuente del colegio cuya realidad ignoraba Ignacio de Castro.

En la visita que hizo el protector de naturales en presencia de los indios comisarios, le fueron presentados ocho colegiales vestidos con sus trajes, que no parecen haber cambiado desde la dirección de los jesuitas: camisetas, capas bandas y escudos y un maestro «que actualmente parece enseñaba no solo a los colegiales sino a muchos niños de todas castas» (fol. 142). En la pieza que servía de escuela, solo había una mesa grande y algunas tablas «donde se sientan los muchachos» (fol. 145). En otra, «que se dijo era dormitorio de los colegiales», había «cinco catres biejos forrados con cuero de Baca y encima unos jergones biejos que se expreso hera cama en que dormian los colegiales». Los colegiales que fueron presentados al visitador entonces eran ocho. O compartían dos el mismo catre, o tres de ellos dormían fuera. Las dos soluciones van en contra de las constituciones, y muestran que se hacía poco caso de esos jóvenes. El estado de la cocina del servicio de los colegiales, situada en un corredor «de la que

fue huerta», demostraba que hacía tiempo que no tenía uso, etc. (fol. 148). En cuanto a las tiendas antes alquiladas por los jesuitas, todas estaban derrumbadas. La pobreza de los pertrechos del colegio es evidente. En cambio, las imágenes de todas clases abundan en las piezas: veintidós en la sala de la escuela entre las cuales siete «liencecitos de paices de fieras y abrojos», ¿con qué fines pedagógicos? Veinte otros lienzos y doce láminas en la capilla en sus marcos ovalados, un cristo de marfil y dos bultos de santos jesuitas, otros lienzos en la sacristía, otros doce en un corredor, seis en la antesala del cuarto del rector. En la librería se encontraron 200 libros. Si esta cifra es exacta, faltan 57 de los consignados en el inventario efectuado después de la expulsión de los jesuitas (AHNC, *Jesuitas del Perú*: vol. 377). También faltaba un copón de plata dorado, un hostiario y un ara, de lo que constaba en el inventario del rector Marán en 1776. El rector solo presentó un inventario de muebles y utensilios del colegio, sin las debidas firmas de los rectores que entregaban y recibían el colegio al pie de los inventarios, por tanto sin ningún valor jurídico.

9. Colegiales

Los ocho colegiales presentados durante esta visita eran: Feliciano y Rafael Torres, del partido de Aimaraes, Antonio Guamanhuallpa, de Paruro, Cristóbal Chuquicahua, de Andahuaylillas, Mariano Chalco, de San Sebastián, Francisco Ataupaucar, de Urubamba, Vicente Challco Yupanqui, de Acos, y Lorenzo Sinchiroca, de Urubamba. El rector tampoco pudo presentar el libro de entradas de los colegiales y no se precisa si cada uno era realmente hijo primogénito de cacique, ni su edad. Los que más, llevaban tres años en el colegio. No se da ninguna precisión sobre sus estudios pero en su carta de protesta el dimitido rector Tapia argüía que:

> «Dicho colegio solo fue creado para veinte muchachos hijos de los caziques de aquel Reyno, a los que no se les a enseñado ni enseña mas que a leer, a escribir y contar por el maestro que para ello se nombra […] y para hacerlo assi es indiferente que el Rector sea de una u de otra escuela». (AHNC, *Jesuitas del Perú*: vol. 377)

Esta justificación, que hace caso omiso de la educación superior que los jesuitas prodigaban a ciertos indios nobles en los últimos años, indica que con los seculares, pronto se había dado marcha atrás.

Sin embargo, ciertos nombres de los colegiales presentados en la inspección de 1793 llaman la atención porque pertenecen a familias nobles que mandaron a sus hijos en épocas anteriores a San Borja. Son los de Vicente Challco Yupanqui, de Acos, cuyo antepasado, Tomás, pedía en 1766 ser recibido en el número

de los Colegiales Reales (RAHC, 1950: 207) y de Lorenzo Sinchiroca, de Urubamba, que podría ser descendiente de los Sinchi Rocca de la villa de San Francisco de Maras. Si así fuera, sería pariente de Simón Sinchi Rocca, uno de los cuatro colegiales que en 1763 permitieron justificar que San Borja abrigaba hijos primogénitos de caciques principales. ¿Cómo entender que estas familias siguieran mandando a sus hijos a un colegio en tal estado de ruina? Recordemos que la visita tuvo lugar a petición de los indios comisarios. Estos eran quienes podían certificar la autenticidad de la nobleza de los pretendientes a becas, como se ve en los diferentes instrumentos publicados (RAHC, 1950: 210, 215). San Borja representaba un privilegio para la nobleza inca, «como onor y distinsion a que son acreedores estos naturales por las mercedes que las tienen hechas Nuestros Católicos y Monarcas» (RAHC, 1950: 218). Se abandonaba difícilmente, sobre todo en los años que siguieron la gran rebelión, cuando una amenaza se cernía sobre él. Es de suponer que los representantes del cabildo inca lucharon para restablecer cierto rango al colegio.

Si se consideran las listas de matrículas publicadas en la *Revista del Archivo Histórico del Cuzco* (1950: 225-230), se nota que en 1770 entraron ocho hijos de caciques; en 1771, tres; en 1772, uno; en 1773, dos; en 1774, cuatro; en 1775, tres; en 1776, cinco; en 1777, cuatro; en 1778, ocho y; en 1780, dos. Se nota también que, salvo algunas excepciones, desaparecen los nombres de las grandes familias y que nunca se menciona que son hijos primogénitos. Pero el origen geográfico de los colegiales sigue siendo el mismo. Carecemos de información para el periodo siguiente, pero es verosímil que los nobles incas hicieron cuanto era posible para mantener el colegio en pie, lo que no excluye que hayan completado la educación de sus hijos por medios particulares. En 1794, el protector de naturales acusa al deán rector Felipe de Umeres de desidia, denuncia las muchas irregularidades que pudo constatar, como la pérdida de archivos y «el mal trato que reciben [*los alumnos*] en sus asistencias» (AHNC, *Fondos varios*: vol. 63, fol. 155).

Como ya se ha dicho, San Borja, considerado como «bien libre», no competía a *Temporalidades*. Por esto ante las quejas, se precisó en 1795 que:

> «Nada puede puntualizar el Administrador porque a la superintendencia que se exigió en aquella ciudad a principios del 68 no se le entregaron ni papel alguno perteneciente a dicho colegio y está cierto que todo entró en poder de los Rectores seculares que sucedieron a los jesuitas». (AHNC, *Fondos varios*: vol. 63, fol. 162)

Ahora bien ¿bastaba este pretexto para que se produjera tal deterioro? Es muy posible que se hiciera con el consentimiento del Virrey, o por lo menos su indiferencia (Peralta, 1999: 186). Ya hemos notado que San Borja aparece en sus memorias como objeto de queja y que hacía de la enseñanza del castellano

su caballo de batalla a la hora de reformar. En Cuzco, tanto los criollos como los indios seguían hablando quechua, se escribían piezas de teatro en este idioma que según César Itier era, en esa ciudad, vehículo de la cultura barroca (Itier, 1995: 91, 102). Es de suponer que en la segunda parte del siglo XVIII, los colegiales leían textos escritos en quechua y presenciaban las representaciones que se daban. Se les exigía poder predicar en español y en quechua como declara haberlo hecho don Bernardino Pumacallao en su relación de méritos de 1776:

> «el uno [*sermón*] en hispanico en solemnidad de los dolores de Maria Santísima Nuestra Señora y el otro en una de las dominicas de Cuaresma en lengua yndica». (AAA, *concurso de curatos*: 1776)

Por tanto, en lo que oponía Lima al Cuzco la cuestión de los idiomas nativos era importante, sobre todo porque los jesuitas desde el principio los habían favorecido.

10. Uniformes y prestigio

En la capilla de San Borja se encontró bastante ropa en la visita de 1793: 11 camisas, 20 *uncos*, calzones, 11 medallas de plata con sus cintas, 20 pares de medias, 18 capas verdes, 20 bandas y una bandera vieja. No parece totalmente descabellado pensar que esta ropa estaba allí desde los tiempos de los jesuitas y que servía poco, puesto que eran pocos los caciques que la usaban. El *unco* era la camiseta autóctona, de forma que se puede decir que no había variado el vestuario de los colegiales del Cuzco desde las primeras constituciones.

En cuanto al colegio de Lima, las cuentas de Bordanave ofrecen el detalle de lo que declaraba comprar para cada nuevo colegial:

> «Un vestido completo de chamelote verde forrado, botones grandes de seda, calzones forrados, un sombrero negro, un espadín de servidor, un viricu con sus hebillas, una camisa de vuelos y dos llanas, un par de calzones blancos, un par de medias de seda y dos pares de calcetas, un par de zapatos y un juego de hebilla, la banda de tafetán carmesí con escudo bordado con hilo de plata, una peluca con su bolsa y caxa para guardar, dos platillos de peltre, cuchara, tenedor y cuchillo». (AGN, *Temporalidades*: leg. 171)

Se nota una evolución en el traje con la camisa de vuelos, la peluca y el espadín. Tal vez sean los cambios debidos a la junta de *Temporalidades* que «les varió a los alumnos el traje que usaban con desagrado de los indios ya civilizados, de camiseta y manto verde, en el uniforme también verde que se les han visto» (AGN, *Temporalidades*: leg. 171). En Cuzco no tenía por qué intervenir, lo que explica que no haya cambiado.

Cuando José Silva toma la dirección del colegio del Príncipe, el fiscal de la caja de censos aprueba sus cuentas con algunos reparos y en 1798 dice que:

> «Para lo sucesivo, le parece indispensable se le prevenga tenga el cuydado de que se tome razon en esta caxa de censos de los decretos que se le pasaran de señalamiento de becas a los casiques y el vestuario de estos a su ingreso se efectue por la caxa con intervencion de su ministerio, y con previa razon del rector acerca de lo que necesitaren y de lo que pueda aprovecharse de los colegiales que huviesen fallecido, ó salido fuera inteligenciándosele de que en otra forma no se aprobarán las partidas concernientes al ingreso de estos». (ANC, *Fondos varios*: vol. 63, f. 57)

Así las prácticas de Bordanave, que consistían en dar el vestuario de un alumno fallecido al recién entrado, no parecen indignar al fiscal. Más bien las considera como una medida económica recomendable. En 1798, como doscientos años antes, la tacañería de los administradores de las cajas de censos no conoce límites. Lo que sí indignaba era que el dimitido rector hubiera declarado ropa y vestuario virtuales, nada más.

Pero don José Silva, plantea otra vez de manera aguda la cuestión del uniforme. Expone que los colegiales necesitan nuevos trajes:

> «Porque se ha observado que es preciso estimularles a que vengan al colegio como lo hizo el Exmo Sr Principe de Esquilache y convendría hacerlo siempre para que se civilizasen y afianzasen en la Religión siquiera los hijos de los caciques y en su falta sus parientes más cercanos». (AGN, *Temporalidades; Colegios*: leg.171)

Por tanto, a fines del siglo XVIII y principios del XIX, surge de nuevo el sensible problema de los uniformes. La caja se negaba otra vez a pagarlos. A partir de 1803, los caciques alumnos del colegio del Príncipe denuncian, en una serie de documentos, la falta que les hace desde siete u ocho años, es decir desde la renuncia del rector Bordanave, lo que corroboran el procurador y el rector José Silva. Además, tanto este rector como el procurador de naturales abogan por un nuevo traje de «opa de paño atabacado y beca como el que usaban los colegiales de Santo Toribio». La hopa era un traje largo y cerrado que los estudiantes llevaban fuera del colegio. El hecho de que se mencionara una equiparación posible con los colegiales de Santo Toribio y se contemplara por primera vez el uso de una vestidura talar, marcaba un progreso enorme en las mentalidades de los responsables del colegio, ahora hombres de la Ilustración. El abogado defensor argüía contra las protestas del fiscal que los alumnos del Príncipe no eran tan numerosos como para agotar los réditos de la caja, y que por otra parte las hopas, siendo vestidos talares, serían más fáciles de pasar de un colegial a otro que los chupines y permanecerían para siempre, haciendo ver así los ahorros que

implicaba para la caja adoptar la hopa. Sin embargo, la respuesta era invariable: «no hay dinero», lo que contradicen con firmeza los miembros del cabildo de indios. No obstante, el juez de la caja en su auto de 15 de junio de 1799, mandó que los caciques usaran dentro del colegio los uniformes maltratados, «para que no se acavasen de perder», sin resolver el problema de su salida a la calle. Uno de los colegiales, Joseph Atanasio Vega, que había ingresado en 1790 bajo el rectorado de Bordanave, se veía, con este auto, en la obligación de seguir con el vestido que había recibido nueve años antes, cuando era niño.

Ahora bien, con la Ilustración, las ideas sobre educación habían evolucionado, los hijos de caciques podían examinarse en la Universidad y seguir las clases de los colegios mayores. Este era el caso de Atanasio Vega, que habiendo acabado la gramática, seguía clases de filosofía y teología en San Carlos. Salir a la calle cuando tenían que asistir a besamanos o funciones públicas, con los viejos uniformes atípicos y maltratados, era exponerse a las burlas y mofas de los demás jóvenes. En 1803, el rector Silva tomaba la defensa de sus colegiales exponiendo que después de acabar la gramática, emprendían estudios mayores, «tomándose la molestia de ocurrir, mañana y tarde a los colegios de San Carlos y San Ildefonso», que por tanto no se les podía objetar inacción. Con ello contestaba implícitamente a las frecuentes acusaciones de pereza que se solía hacer a los indios. Eran los colegiales del Príncipe, según su rector, acreedores «a que se les abilite de uniforme y beca». Insistía además sugiriendo la contradicción que había entre las cédulas reales y la obstrucción de la administración virreinal:

> «[...] si a pesar de todo lo dicho se desea que los caciques con sola la enseñanza de la doctrina cristiana primeras letras, gramática y retorica, único objeto del colegio, se presenten en las funciones literarias de concursos de curatos de Academia y otras, permitame V E le repita mi pasada representación porque no es dable los ponga en este estado con sola la expresada instrucción». (AGN, *Temporalidades*: leg. 171)

En la visita que hace el protector al colegio en 1801 nota que «no existen ropa para salir en cuerpo de colegio porque se está tratando entre el fiscal y el Rector». En efecto, el protector y el rector pensaban aprovechar la total falta de uniformes para cambiarlos. Hasta se había pensado en los detalles del nuevo traje: el color atabacado de la hopa y el paño grana o carmesí de la beca. Hasta se habían tomado medidas: después de casi dos siglos los colegiales del Príncipe podían vislumbrar la posibilidad de encaminarse hacia la igualdad prometida por Esquilache y las repetidas cédulas reales.

Los doce colegiales que estaban en el Príncipe en 1803 dieron una procuración, ante un escribano, a Vicente Ximénez Ninavilca, procurador del número de la Real Audiencia, que también había sido colegial del Príncipe (O'Phelan, 1997: 61),

para pedir en su nombre el uniforme que llevaban años solicitando. El procurador Ninavilca, para tratar de llegar a un resultado, mandó pues en octubre de 1803 que se tomara las medidas de los doce colegiales para realizar las hopas y becas, lo que hicieron los peritos más acreditados de Lima, estimando el gasto legítimo que podía invertirse —para doce hopas de paño con sus becas de paño de grana o encarnado «mas una vara de terciopelo azul de seda en el que se han de bordar de oro y plata las insignias», manguillos forrados y bonetes— en 718 pesos, lo que era inferior a los gastos declarados años antes por Bordanave para un solo tercio y ocho alumnos.

El procurador de naturales intentó convencer al juez de la caja, y al constatar que la cuestión de la hopa era un factor de retraso y obstrucción, transigió, sin dejar de insistir en la importancia de la solicitud:

> «Debo exponer también que les es indiferente se les continue en ese traje o él se varie en opa y beca como ha meditado el sr fiscal protector pues lo sustencial es que desean tener vestuario aparente para presentarse en cuerpo de colegio a las funciones literarias de la universidad, yglesias besamanos y otras a que concurren los demas colegios, pues no han podido hacerlo en la fecha relacionada por este defecto llegando ya a terminos y ser casi no conocido un colegio tan privilegiado [...]» (AGN, *Temporalidades*: leg. 171)

Lo que dice aquí implícitamente el procurador de naturales es que la voluntad de abatir a los hijos de caciques es evidente y que privarles de uniforme es una manera solapada de hacerlo, quitándoles la posibilidad de aparecer en público o sea de existir socialmente.

La respuesta, en 1804, fue que se pasara el expediente al juez de la caja general para que en la forma acostumbrada provea a los alumnos del colegio del Príncipe de los trajes y vestidos «que hasta aquí han usado». O sea que la Audiencia autorizaba el gasto para trajes nuevos pero se negaba una vez más a hacer de los caciques colegiales como los demás. Transcurrió más de un año y los escolares no veían llegar los nuevos uniformes. Volvieron a escribir lamentando su desgracia de seguir en la misma necesidad, sin poder presentarse en las funciones a que debía asistir el cuerpo del colegio y especialmente ahora que se acercaba la Semana Santa en que les era preciso asistir a los divinos oficios y demás actos de religión. También habían informado al cabildo de naturales, que intervino a su vez con una carta al juez privativo de la caja general de los censos, afirmando contra el sempiterno pretexto de la falta de dinero que sí había en las cajas más de lo que se necesitaba, y reiterando la imposibilidad en que se encontraban los jóvenes de cumplir con sus deberes, tanto religiosos como de súbditos, cuando se trataba de recibir al nuevo Virrey. La respuesta del juez fue que se haría lo

posible cuando haya dinero. En vista del expediente, el fiscal contestó, en 1805, explicando que no se podía disponer de los fondos de la caja de comunidades porque habían pasado a las cajas reales. Añadió sin embargo que los colegiales que no habían recibido uniforme a su ingreso recibirían uno verde en cuanto se dispusiera de las cantidades necesarias. En la misma, les amonestaba y recordaba que las leyes y ordenanzas del reino les obligaban a pasar por la protectoría general «asteniendose de recurrir al cabildo de naturales para semejantes pretensiones a quien su ministerio no conoce por parte, y está obligado al mismo tiempo a consultarse con la misma protectoria» (AGN, *Temporalidades*; *Colegios*: L 171). Por fin, al año siguiente vino la aceptación: el uniforme sería «en la forma que acostumbraban», palabras que también acostumbraban oír los caciques desde hacía dos siglos.

Los colegiales del Príncipe se habían quedado once años sin uniforme, once años de lucha entre el procurador de naturales y el rector por una parte, el juez de la caja de censos y el fiscal de la Audiencia por otra, lo que en realidad era una lucha entre indios y españoles, dominantes y dominados. Se trataba de decidir entre un vestuario que ponía de realce la diferencia entre unos y otros, y otro que incluía en el estatus de colegiales, sin distinción, a los que lo llevaban. Ahí estaba, por supuesto, el riñón del asunto, y no en los pretextos de falta de dinero que se daban. En esa sociedad donde los colegios desempeñaban el papel importante de portavoces de las controversias y rivalidades de las órdenes religiosas, que como lo señaló Barreda Laos (1964: 132) invalidaban el pensamiento y la vida intelectual del virreinato, había sin embargo entre ellos un terreno común, y era la oposición a que los indios pudiesen igualarlos, siquiera en la apariencia. No facilitarles el uniforme durante tanto tiempo significaba, por parte de la administración, negarles un lugar de representación en la ciudad, al mismo tiempo que la posibilidad de concurrir en la Universidad, por lo tanto de graduarse. Era por cierto manifestar un desprecio que estaba a la medida de las ambiciones de los caciques.

A medida que transcurre el tiempo, disponemos de más documentos, lo que pudo permitir este análisis de la situación a fines del siglo XVIII. Pero queda patente que aquello no era novedad, aún cuando nuestra información para el siglo anterior no abundara tanto en detalles.

11. La fractura de 1780

La rebelión de Thupa Amaru ha sido ampliamente estudiada, así como sus consecuencias nefastas para la mayoría de los caciques y benéficas para los que se mostraron leales (O'Phelan, 1988; 1995; 1997). Estos eran los más nobles, que

habían sido reconocidos como tales y obtenido grados militares o universitarios, condecoraciones y beneficios honoríficos. Pero con pretexto de que muchos caciques habían mostrado su capacidad de movilización de las masas contra la Corona, se contempló la posibilidad de acabar con el sistema cacical y se puso en tela de juicio la utilidad de estos colegios.

No era nada nueva esta idea, hemos visto que repetidamente fue sugerida al Rey, con los mismos pretextos del peligro de rebelión que representaba un cacique educado, y sin embargo sobrevivió la institución. Lo que nos lleva a preguntar: ¿tuvieron los colegios de caciques un papel particular en las rebeliones? Parece extremadamente difícil establecer con toda certeza una relación entre la educación recibida en los colegios de caciques y las rebeliones, y dentro de ellos, la influencia de los jesuitas. Esto por los siguientes motivos: los colegios de caciques no fueron los únicos lugares educativos; entre los ex colegiales hubo caciques rebeldes y caciques leales a la Corona; y por fin, carecemos de fuentes seguras con datos precisos para todos los individuos.

La generación de los actores de la gran rebelión fue educada en parte por los jesuitas, pero no fue el caso de los más jóvenes. Quien tenía veinte o veinticinco años en 1780 no había sido alumno de ellos, o muy poco tiempo. Es cierto que la mezcla de criollos y nobles indígenas ofreció a los colegiales de San Borja la oportunidad de convivir y dialogar (O'Phelan, 1995: 32). Sin embargo, lo que era posible en el Cuzco para una minoría de caciques privilegiados no lo era en Lima, donde la aún más reducida minoría no podía valerse de unos títulos de nobleza confirmados. En Lima, bajo el rectorado de los jesuitas, y aún después, muchos hijos de los caciques tradicionales ya no se educaban en el colegio del Príncipe. Por tanto se puede considerar que los efectos de la educación en este colegio fueron mínimos en el siglo XVIII.

Lo cierto es que la gran rebelión estalló y se expandió en el Alto Perú, pero que la convivencia en San Borja y la educación recibida no impidieron la fractura entre los caciques. Carecemos de datos precisos, para evaluar en qué proporción, unos se mostraron leales a la Corona y otros, entre ellos, tal vez el líder, fueron rebeldes. Por esto el designio de suprimir los colegios, que se presenta a la vez como un castigo y una medida de prevención, resulta más bien de un análisis político con miras a suprimir los cacicazgos y reducir todos los indios a un mismo estatus de dominados. El informe de Escobedo a José Gálvez, en 1784, sobre el colegio del Príncipe, ilustra bien la postura de la administración colonial al respecto.

El visitador general declara haberse informado con el ministro protector del colegio y con el juez de la caja de censos. Se apoya en las nuevas reglas de 1763 que, como lo hemos visto, se hicieron con el solo fin de frenar los abusos de los jesuitas que declaraban a las cajas de censos más colegiales de los legítimos.

Pero Escobedo parece ignorarlo. Por esto insiste en el hecho de que solo los hijos primogénitos de los caciques gozaban del privilegio de un colegio costeado por esta caja. Sabemos que en la realidad el colegio, salvo los primeros años de su funcionamiento, nunca les fue exclusivamente reservado, ni con los jesuitas, ni con los directores seglares que les sucedieron. Sin embargo, Escobedo considera exorbitante tal exclusividad. Denuncia, como otros antes, que el dinero de la comunidad se emplee para la educación de solo los hijos primogénitos de caciques, en detrimento de los demás, pero añade otro argumento en su diatriba contra los caciques: son los que, por ser reservados, menos contribuyen a la hacienda real. Esta carta además dice claramente que el estado no tiene ningún interés en cultivar la inteligencia de los indios:

> «Considero que mas necesitamos de sus brazos que de sus talentos, y que no conviene darles educacion que les sirva de adquirir conocimientos y habitos de vida delicada, que los distraigan de los trabajos rusticos a que deben estar perpetuamente contraídos». (AGI, *Lima*: 1001)

Le parece contraproducente que los caciques vayan a Lima a educarse, donde adquieren precisamente «hábitos de vida delicada». Pero sin preguntarse dónde está la frontera entre estos hábitos y la policía cristiana tan recomendada, ni dónde empieza el apetito de lecturas de quien ha aprendido a leer. Sempiternas cegueras de los políticos coloniales sobre educación.

En cuanto a los principios de respeto de la nobleza de los caciques que se encuentran en las constituciones de 1618 y se repiten en el auto de 1763, si bien, a su juicio, podían valer en la perspectiva de suprimir la idolatría, ahora la política, «governada de la experiencia», no puede seguir haciendo esta distinción de los caciques, ni aceptar el principio de que ellos nacieron para gobernar a los demás. En realidad, todas estas reflexiones apuntan a un solo objeto: abatir a los caciques en sus pretensiones intolerables de igualar a los españoles. La experiencia referida, es evidentemente la pasada rebelión, que según él, mostró el uso que hacían los indios de la lectura y escritura. Escobedo no saca ninguna lección de la lealtad que manifestaron los nobles indios que precisamente habían recibido cierto reconocimiento de la Corona, ni la menciona. Tampoco se pregunta por qué son tan pocos los caciques que se benefician del Colegio del Príncipe.

Los argumentos del «anónimo» de Yucay o de un Bartolomé Álvarez en el siglo XVI se veían confortados por la «experiencia» dos siglos más tarde, pero sobre todo queda manifiesto que el deterioro del sistema cacical es lo que le permite hablar así. Los caciques ya no representan ninguna amenaza, una vez aplastada la rebelión, tampoco representan la autoridad tradicional que estuvo al origen de la fundación de los colegios, puesto que cada vez más eran sustituidos por caciques advenedizos (O'Phelan, 1997). Escobedo razona como

si se hubiera aplicado siempre los principios de las primeras constituciones. En realidad, sabemos que lo fueron muy poco tiempo y que no resistieron a la animadversión de las clases dirigentes. Sin embargo, los colegios de caciques sobrevivirían todavía hasta la Independencia.

12. Las prometedoras cédulas reales a fines del periodo colonial

Estas cédulas, que debían marcar un viraje decisivo en la educación de los caciques después de la expulsión de los jesuitas, prometían la igualdad de los nobles indios con los españoles en las carreras religiosas, militares y civiles. ¿En qué medida se aplicaron? Los estudios que ofrecían los colegios de caciques concernían sobre todo las carreras religiosas y en menor grado de leyes y militares. Uno de los colegiales del Príncipe, Vicente Jiménez Ninavilca, logró ser procurador de su nación en la Audiencia (O'Phelan, 1997: 61), fue él quien intervino en el litigio sobre los uniformes del colegio bajo el nombre de Ninavilca. Un Vicente Quispe Ninavilca aparece en la lista de los colegiales en 1779, como cacique del repartimiento de Huarochirí. El colegial que fue arrestado en 1783, después de Fernando Thupa Amaru, bajo sospecha de rebelión, se llamaba Vicente Ninavilca sin más (AGN, *Temporalidades; Colegios*: leg. 171). ¿Se trataría del mismo Vicente Quispe Ninavilca que ganaría grado de sargento mayor en 1822 (O'Phelan, 1997: 61)? Pero, en cambio no consta ningún Vicente Jiménez Ninavilca en la lista ni en los documentos consultados de *Temporalidades*, relativos al colegio. En cuanto a los otros casos de caciques abogados (Guibovich, 1990: 70; O'Phelan, 1999: 272), no fue posible localizarlos en San Borja, en el marco de la presente investigación.

Las aperturas en materia de curatos se hicieron paulatinamente a partir de la década de los setenta, y conciernen, sobre todo al principio, a los hijos de caciques que habían sido alumnos de los jesuitas en Cuzco. Como se ha visto, hubo en el siglo XVIII ya algunos alumnos de San Borja, los más brillantes, que pudieron recibir una buena formación, completada en las aulas de la Compañía. No fue, en realidad, el caso de muchos sino de los mejores y más nobles. Por supuesto, estos alumnos debían su éxito a la buena integración de sus padres en la sociedad, y sobre todo a su fidelidad al Rey. Tres de los linajes más importantes del Cuzco lograron colocar a sus miembros en el clero colonial con un presbítero y dos doctrineros (O'Phelan, 1995: 63). También don Bernardino Pumacallao se presenta en 1776 como hijo legítimo del cacique gobernador maestre de campo Marcelo Pumacallao, colegial becario de San Bernardo, donde estuvo seis años estudiando artes y teología, graduándose de:

> «doctor en dicha sagrada facultad. Insiste en su linaje de caciques sin mezcla ni infeccion alguna y pide que le admitan en virtud de la Real

> cédula que encarga a los arzobispos y demás prelados eclesiásticos atiendan a los hijos de nobles caciques y les franqueen con preferencia los beneficios eclesiásticos». (AAA, *Concurso de curatos*: 1776)

Su nobleza y pureza de sangre, los servicios de sus antepasados al Rey y a la Iglesia le valdrán para ser admitido «sin titulo alguno, y solo de gracia que le mereció», lo que es bastante excepcional para un indio. Cinco años después, se encuentra en su pueblo de Pampacolca pero solo como teniente de cura: aún si hubo un progreso, no era tan fácil ascender en la carrera religiosa para quien no pertenecía al reducido núcleo de nobles confirmados por la Corona. Sin embargo, este hijo de cacique, cuyo caso es ejemplar, no debió de estudiar en San Borja, sino en la casa de los jesuitas de Arequipa, puesto que como lo hemos visto, el reclutamiento de este colegio no pasaba de los límites del obispado de Cuzco. La Compañía acogía en sus colegios de Arequipa, Huamanga y La Paz a los jóvenes que no pertenecían a la nobleza inca ni eran de las provincias cercanas a Cuzco, aún si las constituciones los destinaban a San Borja.

Los caciques de menor rango fueron ordenados a título de lenguaraces y se contentaron con las doctrinas pobres aisladas en la sierra, que rechazaban los españoles y criollos, o con ser simples donados, como fray Matías cuyo hijo ingresó al Príncipe, lo que él no parece haber logrado. No hay prueba tampoco de que Antonio Chayhuac, hijo del cacique de Mansinche, haya pasado por el Príncipe. En 1734, un certificado expedido por Vicente Palomino, catedrático de teología moral, declaraba que este alumno había cursado dos años de estudios en la facultad de teología del Colegio Máximo de San Pablo pero sin decir dónde había estudiado latinidad antes. Presentó otro el mismo año del catedrático de prima y otro en 1735, de otro catedrático de prima de sagrada teología. Todos estos certificados lo declaran apto y suficiente, pero no dan más precisión y no aparece en la lista del colegio del Cercado, lo que no ha de sorprender.

Una de las consecuencias de la rebelión de 1780 fue que se facilitó aún más a las familias nobles que se habían mostrado fieles al Rey el acceso a dignidades religiosas (O'Phelan, 1995: 68). Don Fernando de Silva, cura de Pantipata, hijo de un cacique indio noble, merecía el apoyo y elogio del obispo del Cuzco que, en 1795, lo declaraba:

> «Bien instruido en la teología escolástica y moral, pero sobre todo es de una vida ejemplar y costumbres arregladas; el celo que tiene por el aseo y adorno de sus iglesias y la caridad con que socorre a sus feligreses indigentes acreditan su piedad, y asi lo consivo digno de una Racion en este coro». (AGI, *Cuzco*: 66)

A pesar de esta recomendación no obtuvo todos los votos, pero sí en 1796 la doctrina de Maras (AGI, *Cuzco:* 66). No ha sido posible dilucidar si había

estudiado en San Borja este cura ejemplar, puesto que no se especifica dónde estudió, ni figura entre los pocos nombres de los que disponemos. También pudo ingresar en el seminario de la catedral. Desde la década de los setenta se multiplicaron los casos de hijos de caciques solicitando curatos aunque fuese de manera disimulada, declarando ser de ascendencia española o corrigiendo un apellido demasiado indígena en otro de asonancia más castellana, como lo muestra Lavallé en el estudio que hizo de los casos de ordenaciones en Arequipa a fines del siglo XVIII. Uno declara haber ingresado al seminario de la ciudad en 1777 (Lavallé, 1998: 112) pero dadas las fechas, no se debe excluir que su educación se haya iniciado en la casa de los jesuitas.

***

En pocas palabras, si la educación de los jesuitas para formar sacerdotes de indios es perceptible sobre todo en Cuzco en la década de los sesenta del siglo XVIII, en particular para un puñado de hijos de nobles confirmados; después, la educación de más porvenir en colegios reales se daría en el Príncipe. Al respecto se nota que varios hijos de caciques de Cuzco fueron a estudiar a Lima, donde se aplicaba la orden del virrey Amat de dar estudios de gramática a los indios. Es el caso, entre otros, de Lorenzo Cusi Lloclla Pachacute o de José Marcos Manco (*Inca*: 821-822).

Por otra parte, la mayoría de las veces resulta difícil saber si los candidatos a curatos fueron alumnos de los colegios de caciques, porque solo mencionan en sus solicitudes sus estudios de latinidad, muchos sin decir dónde o refiriéndose a los seminarios o colegios mayores de más prestigio. También hay que tener en cuenta que las listas de colegiales de las que disponemos son demasiado incompletas.

La solicitud de Ramón Pumachaico en 1755 (AAL, *Ordenaciones*: leg. 66) ilustra estas imprecisiones: pide ser ordenado a título de lengua y se declara «lenguaraz nativo» sin aludir al colegio de caciques ni a ningún seminario. Dice haber estudiado latinidad pero no se sabe dónde. Tampoco consta en la lista de los colegiales del Príncipe, además se dice forastero en Lima y no tener personas que testifiquen de su limpieza de sangre. También es relevante que este hijo de cacique gobernador aspire a las órdenes menores de cuatro grados y corona, a la muerte de su mujer, para mantener su familia huérfana.

Algunos afirman, con un certificado, haber asistido a las conferencias morales del colegio de Santo Toribio y estudiado gramática, sin decir tampoco dónde. Pero ninguno fue colegial del número de este colegio prestigioso, puesto que cuando Juan Bautista Yacra Yauri pidió ser admitido en 1797, en virtud de los

decretos reales, el secretario afirmó que nunca hasta entonces se había visto a un indio noble conseguir la beca (AAL, *Seminario de Santo Toribio*: leg. 5-50). Juan Bautista Yacra Yauri, había ingresado al Príncipe en 1787 (*Inca:* 822) pero no lo menciona en su solicitud. Sin embargo, a medida que pasan los años la institución se encarga más de la formación de los futuros curas: el rector Silva explica, a propósito de los uniformes, que ya los hijos de caciques podían estudiar teología moral después de estudiar gramática y examinarse en la Universidad para ordenarse y volver a sus pueblos

> «a instruirlos y edificarlos con su doctrina y ejemplo con mejor suceso que si se hubieran retirado a ejercer sus cacicazgos que no tienen ya la dominación que en los tiempos anteriores, y que tanto influyó en la fundación del colegio». (AGN, *Temporalidades; Colegios*: leg. 171)

Según este rector ilustrado, también se debía ofrecer al resto de los caciques la alternativa que se ofrecía a los linajes cuzqueños en compensación de su pérdida de poder (O'Phelan, 1997: 68). Se volvían aceptables las ideas defendidas doscientos años antes por nobles indios y mestizos. Poco a poco las mentalidades fueron evolucionando, pero no por esto se suprimieron los prejuicios. Por otra parte, el virrey José Fernando de Abascal y Sousa, marqués de la Concordia (fig. 5), que llegó a Lima en 1806 se enfrentó con los primeros movimientos independentistas a partir de 1810 y ocupó militarmente el alto Perú. Se conserva de él, en el museo de Arte de la Universidad de San Marcos, un retrato de cuerpo entero por Pedro Díaz[5]. A su lado, en una mesa se ve un escritorio con cuatro expedientes que obviamente remiten a decisiones políticas y a la defensa de los intereses reales en el Perú. Curiosamente, en el primero se lee «Colegio del príncipe» y en los otros: «Cuartel de la Concordia», «Baluartes», el cuarto es ilegible. Se sabe que este virrey militar reprimió las conspiraciones y venció los avances de los patriotas contra las tropas reales. Es de notar que entre junio y diciembre de 1811, firmó doce becas de merced[6] para el colegio del Príncipe lo que representa un ingreso particularmente importante si se comparan con los otros años (AHNC, *Fondos varios*: vol. 63, fol. 70, 71)[7]. ¿Por qué se convertiría, de repente, el colegio del Príncipe en una prioridad en la política del Virrey? Lo cierto es que Abascal elaboró una reforma de este colegio, al parecer poco antes de otorgar las becas de 1811 puesto que en la providencia del 31 de agosto del mismo año se lee la siguiente recomendación:

[5] La reproducción de este lienzo en *El Barroco Peruano* 2, propone la fecha de 1804 que corresponde a su nombramiento como virrey de La Plata, pero me parece temprana ya que solo llegó a Lima dos años más tarde y los atributos de su poder en el lienzo evocan más bien su acción contra las rebeliones independentistas.

[6] Y no de médico como se puede leer en la trascripción de la revista *Inca.*

[7] En los años siguientes, de acuerdo con el mismo documento, entre 1812 y 1816 solo firmó nueve becas.



Figura 5 – José Fernando Abascal y Sousa (1806-1816), marqués de la Concordia española del Perú
«Retrato del virrey Fernando de Abascal, marqués de la Concordia. Pedro Díaz. Óleo sobre lienzo. 1804. Escuela limeña. Museo de Arte de la Universidad de Nacional Mayor de San Marcos». Reproducido con la venia del Museo de Arte de la UNMSM y el permiso de Ramón Mujica Pinilla (2002, II: 144).

> «se tomara razón de ella [*la providencia*] en los libros del colegio y Caja General de Censos trayéndose por separado el cuaderno que trata de su reforma como está mandado». (AHNC, *Fondos varios*: vol. 63, fol. 70, 71)[8]

Podemos suponer que el recuerdo de la gran rebelión de 1780 estaba todavía vivo y que la atención al colegio de caciques tendría por fin asegurarse el apoyo de la nobleza india en aquellos tiempos inciertos —1811 fue el año de la rebelión de Tacna, y se multiplicaban las insurrecciones que Abascal reprimiría con éxito—. Es relevante además que se trate únicamente del colegio del Príncipe, lo que confirma la venida a menos del colegio cuzqueño.

Después de la expulsión de los jesuitas, los dos colegios conocieron destinos distintos: mientras San Borja decaía, definitivamente reducido a una escuela de primeras letras, el Príncipe conoció una serie de reformas que permitían a sus colegiales integrarse mejor, por lo menos en teoría, y para unos pocos en realidad. Porque San Borja no competía a *Temporalidades*, no se benefició de las reformas que los virreyes Amat y Abascal impusieron al Príncipe. La oposición más que centenaria de las clases pudientes y del clero secular cuzqueños a los jesuitas, pudo tomar entonces su revancha y los prebendados nombrados rectores dejar de lado las medidas de progreso que la Compañía había tomado para algunos de sus alumnos, en particular en las últimas décadas de su directorio. El abandono material que revela la visita de 1793, y la permanencia del mismo vestuario de los colegiales son significativos.

En cuanto al colegio limeño, tan decaído en los últimos años de los regulares, su mejora, dentro de lo que cabe, se debió también a la oposición a los jesuitas. No se respetaron casi nunca las constituciones que hacían de estos planteles escuelas exclusivamente reservadas a los hijos primogénitos de los caciques y segundas personas, y que recomendaban tratar a los colegiales como a gente noble. La concurrencia de niños pobres, o no tan pobres, españoles y criollos, con los jesuitas en Cuzco, pobres de todas castas en Lima, persistió con los seculares en ambos lugares, haciendo imposible una buena enseñanza para los caciques. Es este, además, un factor que puede explicar la permanencia en el colegio de tantos años de ciertos alumnos.

Las dificultades que tuvieron los rectores para cobrar lo necesario de las cajas de censos como de *Temporalidades* también fueron permanentes. Para resolver el consecuente problema económico, los jesuitas contaban con la administración de los bienes que hacían adquirir al colegio e hicieron de San Borja una empresa floreciente, lo que les permitía hacer las reparaciones y gastos necesarios para un mantenimiento decente de los planteles. No fue el caso después. Siguieron

[8] No me ha sido posible profundizar este hecho: será objeto de un estudio posterior.

la corrupción y la dejadez administrativas, al mismo tiempo que los prejuicios raciales, que se revelan claramente en el litigio sobre los uniformes del Príncipe, obliterando los principios de igualdad con que los monarcas ilustrados coloreaban sus discursos.

Capítulo 11
Las promesas del colegio de nobles americanos[1]

Los Borbones, en su empresa de reorganización de la administración de las colonias, se preocuparon particularmente por la educación y la formación de las elites americanas. La labor pedagógica de los jesuitas, largamente considerada como la mejor, fue criticada. La ilustración penetró en América y las ideas nuevas venidas de Europa se hicieron camino a pesar de la censura.

En 1792, Carlos IV, aconsejado por el conde de Floridablanca y:

> «habiendo observado que nada importa tanto como la universal difusión de las luces, y que de ningún modo puede ésta asegurarse sino perfeccionando el sistema de conocimientos humanos en la generación creciente y en las que la han de suceder». (*Mercurio Peruano*, 1792, vol. V, n°172: fol. 270)[2]

Fundaba un colegio en España para la educación exclusiva de los nobles americanos «sin distinción», estableciendo unas constituciones de 47 artículos. Casi tres siglos después de la Conquista se volvía, aunque con otros fines, al proyecto inicial de educar las elites americanas en España.

Los primeros estudios sobre este colegio fueron en 1962-1963 los de Richard Konetzke y del padre Olaechea Labayen. El primero había publicado ya diez

[1] Este capítulo ha sido en gran parte publicado en el *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, **30** (**3**): 501-525.

[2] La cédula real fue transcrita por Konetzke (1953-1962: t. II).

años antes una parte de las constituciones. En cuanto al segundo, ofrece una síntesis de los documentos contenidos en tres legajos del Archivo de Indias de Sevilla, añadiendo un apéndice documental sobre el establecimiento del colegio y la reproducción entera de la real cédula de 1792. Más tarde, otros estudiosos tocaron el tema siguiendo las pistas de los criollos americanos que vinieron a España (Díaz Trechuelo, 1972; Rieu Millán, 1982; Guerrero Cano, 1997; O'Phelan, 2002). Todos estos estudios —exceptuando los de Rieu Millán y los de O'Phelan— se centran esencialmente en los nobles criollos, para quienes el proyecto había sido elaborado en prioridad, dando poco espacio, o ninguno, a los otros nobles americanos: los indios descendientes de los incas, que desde una real cédula de 1545 gozaban de títulos y privilegios de nobleza, confirmados varias veces, y últimamente en el siglo XVIII. Sin embargo, la posible candidatura, a fines de este siglo, de esta nobleza, que intentaba a duras penas conservar sus prerrogativas y abrirse un camino en las carreras antes reservadas para los criollos y españoles en el Perú, significaba para ellos una nueva competencia particularmente difícil de ganar.

1. De los seminarios de nobles al Colegio de Nobles Americanos de Granada

El proyecto de crear un colegio especial para los nobles americanos resultó del fracaso de otro proyecto: el de atraer a España a los hijos de la aristocracia de ultramar, que se sentía postergada en las funciones administrativas y militares y cuyo descontento empezaba a ser manifiesto. La uniformidad de la enseñanza practicada durante dos siglos particularmente por la Compañía, en todas las provincias de la monarquía española había mantenido esta elite en la ilusión de una igualdad de oportunidades y derechos con los peninsulares a pretender altos puestos, al mismo tiempo que la pedagogía de los jesuitas se iba quedando invariable y uniforme (Gonzalbo, 1989: 229), a pesar de la corriente renovadora (O' Phelan, 2002: 844) que se hizo más sensible en Nueva España que en el Perú.

Un seminario de nobles había sido creado por Felipe V en 1725 en Madrid, destinado a la educación de la nobleza española en las cuatro carreras (eclesiástica, militar, de gobierno y de justicia), y más tarde, otro en Valencia, los dos dirigidos por los jesuitas al principio. Carlos III aconsejado por el futuro conde de Floridablanca quiso atraer allí a los nobles americanos. Muy pocos se manifestaron, ni aún cuando se les reservó una cuota de cuarenta plazas. Una nota de José Gálvez al conde de Floridablanca (11/8/1784) dice al respecto:

> «que de no señalarse un número de plazas hará poco o ningún efecto en Indias porque allá saven que siempre han sido admitidos los pocos que han venido al colegio». (AGI, *Indiferente*: 1619)

Scarlett O'Phelan (2002: 850-52) rastrea precisamente a estos pocos entre los que constan los hijos de funcionarios españoles que no se quedaron en el Perú y otros que vinieron acompañando a sus padres y no se quedaron en el colegio. Tan solo don Manuel Uchu Inca procedía de la nobleza indígena peruana. Juan B. Olaechea (1963: 212) nota que buena parte de los fondos económicos de este colegio provenían de América y que por tanto era justo que los americanos gozasen de la educación que en él se dispensaba. La nobleza americana sin embargo no pareció tan atraída como se esperaba. Entonces Carlos IV dio un paso más, en 1792, con la creación del Colegio Mayor exclusivamente para nobles americanos de Granada (Olaechea, 1963: 212-213).

Los seminarios de nobles dispensaban bajo Carlos III y Carlos IV una enseñanza moderna, dando cada vez más espacio a las llamadas ciencias útiles además de las letras y de una filosofía más abierta, como lo atestiguan ciertos certámenes que fueron publicados. Algunos nobles indios habían sido alumnos del Seminario de Nobles de Madrid, al parecer obedeciendo los mismos designios reales de control que los alejaban de América. Entre ellos Manuel y Dionisio Uchu Inca Túpac Yupanqui, hijos de Domingo Uchu Inca Túpac Yupanqui, alférez de la compañía de Infantería del Presidio del Callao. Éste vino a España con sus dos hijos «de orden de S.M. comunicada al Virrey que fue del Perú Don Manuel de Amat», posiblemente en 1767, ya que un documento de enero de 1768 (AGI, *Indiferente general*: 1613, fol. 6) le concede una pensión «sin permitir a uno ni a otro su regresso a la América por dictarlo assí la prudencia y la política», lo que supone una fuerte sospecha de rebelión. No tenemos otra precisión a su respecto sino que en la solicitud de sus hijos, a su muerte, estos declaran que «se le mandó pasar de aquellos a estos reynos cuio viaje verificó con la mayor resignación y conformidad [...]» (AGI, *Indiferente general*: 1613, fol. 6). Es de suponer que perteneciera a lo que J. Rowe llama la fase preparativa del tercer ciclo de rebeliones (Rowe, 1955: 22). Mucho más tarde, Dionisio sería uno de los cinco suplentes elegidos en Cádiz para representar al Perú en las Cortes. Allí se distinguiría hablando en nombre del «imperio de los quechuas» a pesar de desconocer la realidad de los indios, y defendería con entusiasmo la abolición del tributo (Rieu Millán, 1990: 121).

Sin embargo, algunos nobles indios podían pretender de su propia voluntad una plaza en estos seminarios. La posibilidad de compartir una misma enseñanza con los nobles peninsulares o criollos era para ellos la oportunidad de afirmar la igualdad que venían reivindicando desde los principios de la Conquista y esto podía atraer a los que se consideraban «injustamente abatidos», como se nota en el caso de María Joaquina Inca, que en una de sus numerosas solicitudes pide dinero para que su marido vaya a España con su hijo «para que su Magestad lo ponga en el seminario o en donde sea más de su real agrado» (AGI, *México*: 2346).

El caso es que solo consiguió una beca en el colegio de San Juan de Letrán en México, colegio fundado para mestizos. Al parecer María Joaquina no ofrecía ningún peligro para la corona española, y como carecía de los necesarios recursos económicos no podía mandar a sus hijos a España aunque lo anhelaba.

2. Una medida política del despotismo ilustrado

Las razones que da el Rey para la erección de un colegio reservado exclusivamente para los nobles americanos son que:

> «por su cercanía, [*le*] proporcione mayor facilidad de certificar[*se*] de su mérito para emplearlos, así en España como en América, en todas las carreras a que se hagan acreedores con su aplicación y conducta». (*Mercurio Peruano*, 1792, vol. V, n°172: fol. 271)

Se trataba pues de instaurar una paridad entre nobles americanos y peninsulares en la medida en que, según este proyecto, el flujo de altos funcionarios ya no se haría en sentido único, los peninsulares siendo los que iban a América a desempeñar altos cargos, sino que los americanos en adelante vendrían a España a lo mismo. El proyecto presentado por un capuchino, fray Josef de Montealegre al conde de Floridablanca, permitía desarmar el descontento de la aristocracia americana:

> «manifestando que el medio más suave y conducente a conservar fieles los dominios de Indias era establecer en España un Colegio Mayor de Nobles Americanos con la promesa de conferir a sus individuos en cada Audiencia una Toga, en cada Cabildo un canonicato, y en cada regimiento una compañía [...]». (Olaechea, 1963: 219)

El Rey aprobó este proyecto, excepto la destinación de los alumnos al salir del colegio. Le pareció más prudente que no volvieran a su tierra. El caso de Antonio Villavicencio, protomártir de la Independencia de Colombia, que sus padres enviaron a estudiar en el colegio de nobles americanos, le daría luego razón. Más que puro producto de la Ilustración, el colegio mayor de nobles americanos era, pues, una medida política de prevención, que llevaba tiempo germinando entre los consejeros reales. En efecto, en un consejo extraordinario presidido por Aranda en 1768, los fiscales, entre los cuales estaba José Moñino, el futuro conde de Floridablanca, habían informado ya al Rey sobre la necesidad de prevenir el espíritu de rebelión:

> «[…] Urge en el día más, atraer a los americanos por causa de estudios a España formando un establecimiento honroso y lucido con este fin; darles en la tropa un número determinado de plazas; tener algún regimiento de naturales de aquellos países dentro de la Península, y guardar la política de enviar siempre españoles a Indias con los principales cargos […]». (Barea, 1977: 34)

Sin embargo la idea tardó veinticuatro años en tomar la forma de un real decreto.

3. Un proyecto que no cuajó

Este colegio o seminario estaría en Granada, ciudad elegida por su situación geográfica y la templanza de su clima. Su financiación, al principio, se sacaría del fondo de *Temporalidades* para luego estar a cargo de las familias americanas. Se eligió como lugar el palacio de Carlos V en la Alhambra pero este palacio, todavía sin acabar, suponía muchas obras costosas y mientras se realizasen, el establecimiento estaría en el antiguo colegio de Santa Catalina que también necesitaba refección.

En realidad, el decreto salió de manera muy prematura y cuando llegaron los primeros jóvenes nada estaba previsto para acogerlos. Unos que habían salido del Perú tuvieron un viaje lleno de vicisitudes debido a una tempestad y a la piratería inglesa, y tuvieron que contentarse con soluciones improvisadas que, incluso, tardaron en encontrarse (AGI, *Indiferente general*: 1620). Las obras y la financiación son los obstáculos que se mencionan para explicar el fracaso del colegio de nobles americanos de Granada, que nunca llegó a funcionar, pero detrás de los pretextos económicos muchas veces se esconden otros motivos más políticos. Esto ya lo habían experimentado a costa suya los caciques en la gestión de sus colegios. Entre los documentos de Sevilla un informe de 1794 dice que la ciudad de Málaga, solicitada para acoger a los estudiantes, se negó a hacerlo, y el documento alude a otro informe anterior de un ministro del Consejo y Cámara de Castilla, que se oponía lacónica y claramente al proyecto sin argumentar (AGI, *Indiferente general*: 1621). Esto evidencia la oposición de toda una parte de la clase política española al respecto. En abril de 1795 se puso un término a las admisiones, decidiendo que los jóvenes se repartirían en los diferentes colegios de Granada. Pero desde 1793, incluso antes, como vamos a verlo con la solicitud de Camilo Túpac Yupanqui, los jóvenes americanos habían estado movilizados.

Los americanos, en efecto, habían reaccionado rápidamente a favor de este proyecto, tanto más cuanto que el Rey ofrecía dos becas de gracia para cada reino. La cédula se publicó en el Perú en dos números del *Mercurio Peruano* del 26 y 30 de agosto de 1792. Desgraciadamente no queda una lista completa de los jóvenes que se fueron a España, solo constan las solicitudes de los que pedían una beca y de algunos que al llegar se encontraron sin colegio. Hubo jóvenes a quienes sus padres mandaron a Granada, costeando el viaje, sin pretender una beca. Poco rastro queda de ellos. Por otra parte, las becas no se otorgaron a los más necesitados sino que, siendo consideradas como un favor personal del Rey, fueron solicitadas en prioridad por los más altos y más influyentes personajes.

Las condiciones de admisión eran ser noble sin excluir a los hijos de caciques y nobles indios, lo que instauraba una vez más, oficial y teóricamente, una igualdad entre unos y otros, igualdad constantemente reivindicada por los indios y que les era denegada en la realidad por los criollos y la administración colonial. Los alumnos debían tener entre 12, 10 y 8 años y estar instruidos en latinidad. Los candidatos tenían la obligación de probar ante el Virrey su nobleza y la limpieza de sangre de sus padres y abuelos por copias legalizadas de títulos de hidalguía otorgados por un tribunal competente, con el cumplimiento dado por las justicias de los pueblos respectivos. También se les exigía ser robustos y estar en perfecta salud.

En cuanto a las becas, se dispuso que se costearían enteramente por cuenta de los fondos del colegio, la habilitación y pasaje a España de los dos primeros jóvenes que vinieran de cada uno de los virreinatos, regulándose por las fechas de la presentación de los memoriales la prioridad de las pretensiones, «y en caso de presentarse varios en un mismo día decidirá la suerte». Los estudios constarían, al principio, de las ciencias preliminares o auxiliares de la futura profesión. Un examen permitiría admitir a los colegiales al estudio de la teología, de la jurisprudencia, de la política o del arte militar, para que nadie «sin culpa suya pueda dejar de hacer progresos rápidos en su carrera» (*Mercurio Peruano*, 1792: vol. V, n°172, fol. 274).

En resumen, se trataba de dar a cada uno la misma oportunidad de lograr graduarse en las mejores condiciones cualquiera fuese su nivel de conocimientos a su llegada. Se nota pues, por parte del Rey, en estas constituciones, una reiterada preocupación por la igualdad de sus nobles súbditos. Además se enseñarían las lenguas vivas más usuales en Europa, la equitación y el baile, salvo para los teólogos, y se insiste en la necesidad de relacionar las diferentes ciencias entre sí, que los jóvenes entiendan su encadenamiento, ideas éstas que se habían desarrollado en la segunda parte del siglo XVII . No hay más precisiones sobre las ciencias que se enseñarían allí, pero como ya las matemáticas, la física experimental, la historia y la náutica, ciencias «útiles», se enseñaban en el seminario de nobles de Madrid, parece implícito que también los colegiales de Granada se beneficiarían de estos adelantos pedagógicos. Los catedráticos serían nombrados por el Rey y los estudios durarían diez años. Se definen los vestidos (uniformes al estilo de la Corte), la comida (abundante, sana, sin delicadeza pero con mucho aseo) y el buen trato de los alumnos, todo cuanto contribuía a la imagen de un establecimiento «honroso y lúcido» tal como lo había preconizado el capuchino Montealegre. Entre los que pretendieron una beca en el Perú estaba un noble indio: Camilo Felipe Túpac Yupanqui, también llamado Felipe Santiago Camilo Túpac Inca, cuya petición fue presentada por su primo Bartolomé Mesa Túpac Yupanqui. Don Felipe había sido colegial del Príncipe en 1780.

4. Entre el Rey y el Virrey: la nobleza india

Cuando en 1792 Carlos IV por cédula real crea el seminario de nobles americanos de Granada, los indios nobles, atentos a sus derechos, no desconocen el punto 2:

> «Se admitirán como colegiales los hijos y descendientes de puros españoles, nacidos en las India, y los de Ministros Togados, Intendentes y Oficiales Militares naturales de aquellos dominios, sin excluir los hijos de caciques, e indios nobles, ni los mestizos nobles, esto es, de indio noble y española, o de español noble e india noble, conforme al mérito y servicios particulares que sus padres hubieren hecho al Estado». (*Mercurio Peruano*, 1792, vol. V, n°172: fol. 271)

Tampoco se desentienden de las condiciones de obtención de las becas. La cédula real fue publicada en el *Mercurio Peruano* del 26 de agosto de 1792 y al día siguiente, Bartolomé Mesa Inca Yupanqui, que se ha enterado del artículo n° 8 que concede becas a los dos primeros jóvenes que se alisten en cada reino y del n° 9 que otorga la prioridad por las fechas de la presentación de los memoriales, viene a presentar una solicitud en nombre de su primo, Felipe Camilo Túpac Yupanqui, cacique de San Jerónimo de la provincia de Jauja. Toma la precaución de hacer escribir arriba y a la derecha del documento lo siguiente: «Se presentó con cargo oy veinte y siete de agosto de noventa y dos a las diez del día» (*Indiferente general:* 1621) con firma del escribano Sánchez Fernández. En su solicitud dice que habiéndose enterado de la merced real y:

> «hallándose con un primo en quien concurren todos los requisitos que exigen los objetos que se proponen por el soberano no puede menos que interponer este recurso a fin de que el citado primo sea colocado entre aquellos dos primeros jóvenes […]». (AGI, *Indiferente general*: 1621)

También dice que el joven fue alumno del colegio del Príncipe «donde estudió las primeras letras tan perfectamente que logró aprovación no solo de todos sus maestros si también del Rector que lo certifica», y que actualmente está en el real convictorio de San Carlos.

Dos certificados de dos médicos, al parecer eminentes, dan fe de la robustez y buena salud del candidato, uno fechado en 26 de agosto y otro en 27. Mariano Aguilar, decano de la facultad y Thomás Ortigoso, cirujano del hospital de San Andrés, dicen haber reconocido a Felipe Camilo Túpac Yupanqui, *colegial del real convictorio de San Carlos*. Estos dos certificados obedecen al 5° artículo de la cédula real. Otro certificado confirma el nivel superior de los estudios del candidato, pero no proviene del colegio de San Carlos sino del de Santo Thomás:

«Don CamiloTúpacyupanqui ha seguido en sobredicho colegio [*Santo Tomas*] el estudio de la phylosophía en todas sus partes habiendo completado su curso con suficiente aprovechamiento a que dio prueba en un acto público que sustentó por la mañana y por la tarde a presencia de los maestros y estudiantes de las escuelas y casas de estudios de esta ciudad haciendo cada uno sus réplicas correspondientes a que dio el sustentante la devida satisfacción con aplauso del concurso y crédito de su habilidad y deseo de su aprovechamiento y para que conste donde le convenga este título di la presente firma de mi nombre en el sobredicho colegio del angélico doctor Santo Tomas de Lima del orden de Predicadores en treinta de abril de 1792. Fray Cipriano Cavallero, Maestro Rector». (AGI, *Indiferente general*: 1621)

5. Don Bartolomé Mesa Túpac Yupanqui

Bartolomé Mesa se presenta como «del comercio de esta ciudad», pero también tiene un grado militar. No cabe duda de que es un hombre bien introducido si no, ¿cómo explicar que haya obtenido tan rápidamente los certificados? En otros documentos declara y prueba ser descendiente de Alonso Tito Atauchi, hijo del emperador Huayna Cápac (AGI, *Secretaria de guerra*: 7104, exp. 27). También aparece como comisario de la nación india en las fiestas de la real proclamación de Carlos IV e hizo publicar a su costa los libros de poesía que se compusieron «en tan feliz motivo». Sin embargo en 1795, siendo teniente pidió el grado de coronel de milicias de infantería de naturales de Lima, tan codiciado de los comerciantes como signo de pertenencia a las elites (O'Phelan 1995: 82). Le fue negado con pretexto de que:

«Mesa aunque se llame y sea comerciante, es un mercader en la práctica, que vende géneros en su tienda y sería una cosa muy rara que condecorado con un grado a quien V.M. distingue tanto, se viese después detrás de su mostrador abatido baxando piezas de efectos y vareándolas a la voluntad del negro, del zambo y del mulato que van a comprarle. En cuya atención juzga Aviles que no se ha de conceder a Mesa la gracia que pretende […]» (AGI, *Secretaria de guerra*: 7104, exp. 27)

También le reprochan sus pocas proezas militares añadiendo que si él obtuviese el grado que pide, muchos caciques de más méritos podrían reclamarlo. Estos documentos, aunque fragmentarios, permiten esbozar el retrato de este noble descendiente de los incas, que a fines del XVIII se reivindica como tal, dejando de lado su ascendencia española: su tatarabuelo Alonso de Mesa, fue uno de los escasos conquistadores que se casaron con indias. Su mujer legítima fue Catalina Guaco Ocllo (AHNC, *Fondo jesuita del Perú:* vol. 372). Don Bartolomé es un

hombre culto, orgulloso, posiblemente rico, activo, que tiene contactos con diversos sectores de la sociedad limeña pero que padece de la acostumbrada discriminación y no cuenta, al parecer, con apoyos en la esfera gubernamental.

La candidatura de Felipe Camilo Túpac Yupanqui ilustra las relaciones complejas que existían entre elites criollas e indígenas en el Perú a fines del siglo XV III. Desgraciadamente es la única de que disponemos. No hay otra solicitud de indios nobles para una beca del seminario de Nobles Americanos entre los documentos disponibles hasta la fecha. Al parecer no hubo otra. En realidad, eran relativamente pocos los descendientes de Moctezuma y de los incas en edad de concurrir. Pero la cédula real no excluía a los hijos de caciques, más numerosos; sin embargo no se presentó ninguno.

Lo que se percibe a primera vista es que los nobles indígenas quedaban atentos a las cédulas reales, más confiados en el lejano monarca que en los diferentes virreyes que no cumplían, y deseosos de ser favorecidos con la mejor educación posible para sus hijos y parientes. La precaución de Bartolomé Mesa —que consiste en precisar fecha y hora con firma del funcionario en el documento— se puede relacionar con la de los dos procuradores de la nación india cuando publican, sin reparar en gastos, la cédula real. Son actos políticos y de desconfianza.

6. El arbitrio del Virrey: ¿discriminación o justicia?

Ahora bien, tal desconfianza se justificaba, ya que se puede leer al margen de la solicitud de don Bartolomé la decisión del Virrey: «Lima y agosto 29 de 1792, respecto de hallarse destinados los jóvenes que deven dirigirse al nuevo colegio que el suplicante expresa, no ha lugar lo que solicita». En realidad los dos jóvenes designados por el Virrey fueron: Domingo Encalada y Zevallos hijo del conde de la Dehesa, pariente del oidor Ambrosio Cerdán, aceptado el 20 de marzo de 1793, si bien no fue él quien se benefició finalmente de la beca; y, Pedro Cayetano Fernández Maldonado, hijo del cónsul más antiguo del Real Tribunal del Consulado de Lima, también pariente del oidor, aceptado como becario el 7 de noviembre de 1793. Como se ve por las fechas, las decisiones fueron tomadas más de un año después de la mención tan cuidadosamente hecha al margen de la solicitud de Bartolomé Mesa —27 de agosto de 1792—, lo cual pone de manifiesto que se pasó por alto la fecha de su presentación, porque de antemano esta se rechazaba y el Virrey no otorgaba ninguna importancia a dicha mención.

Cabe añadir que otro documento del mismo expediente y firma, fechado en marzo de 1794 dice lo siguiente:

> «Don Ambrosio Cerdán, ministro togado de la Real Audiencia de Lima se determinó a enviar sus dos hijos Don Dionisio y Don Ambrosio a dicho colegio [*de Granada*] habiendo obtenido para uno de ellos una de las dos becas de gracia creadas por S.M. a beneficio de aquellos naturales [...]». (AGI, *Indiferente general*: 1621)

No se precisa en qué circunstancias se cambió la destinación de la primera beca. Basta con notar que quien se benefició de este cambio, si ya no era el pariente, era el propio hijo del oidor, uno de los personajes más importantes del Perú, hombre ilustrado, miembro de la Sociedad de Amigos del País y de la Real Academia española de Historia, presidente algún tiempo de la Sociedad de Amantes del País (Eguiguren, 1951: 704), muy cercano del rector de San Carlos, colegio donde sus hijos estudiaron. También cabe subrayar que su memorial había sido apoyado por el Virrey en una carta a Pedro de Acuña, encargado de estos asuntos (AGI, *Indiferente general*: 1620). Don Ambrosio además era hijo y sobrino de oidores en España.

En realidad, la oportunidad que se ofrecía a los nobles americanos debía ser, en la mente de los dirigentes, exclusivamente para los criollos que se consideraban superiores a los indios. Bartolomé Mesa lo sabía perfectamente y por esto intentó recurrir al Rey (AGI, *Indiferente general*: 1621). Protesta en una carta fechada en Madrid el 7 de mayo de 1793 que su apoderado en Madrid remitió en la Corte. El que tenga un apoderado en España supone dinero y relaciones. Se vale esta vez de su grado militar y no de comerciante, como lo había hecho en su solicitud primera. El tono indignado es de denuncia violenta de la actitud del Virrey. Habla de reprensible exceso, viciosa raíz, odiosa desigualdad y le acusa radicalmente de desobediencia. Se vuelve a veces aleccionador cuando contempla las consecuencias morales en la juventud de tales desvíos de la ley, y se muestra particularmente audaz al terminar cuando opone su «justa solicitud» al eventual rechazo del Rey. Aquí se percibe todo el orgullo pero al mismo tiempo tal vez la ingenuidad del descendiente de los incas. Después de tantas experiencias fracasadas de viajes de caciques a España desde el siglo XVII (Limaylla, Mora, Chimo, etc.) y de fray Calixto Túpac Inca, quien tanto insistió en la importancia de la educación ¿Cómo creer en la protección del Rey? ¿Ignoraba los vínculos del oidor con la aristocracia peninsular? ¿Pensaba realmente que el Rey anularía la decisión del Virrey? O ¿solo quería recalcar el incumplimiento de las cédulas?

Es obvio que la esperanza era grande: por primera vez en el Perú la Corona parecía colocar de veras a los nobles indígenas en un pie de igualdad con los otros nobles americanos en materia de educación, ya que hasta entonces el máximo logro fue crear dos colegios de caciques o reservarles una tercera o cuarta parte de los seminarios, siendo éstos teóricamente destinados a los pobres. En una sociedad donde la preeminencia era tan importante, los nobles indígenas estaban

a menudo confrontados a la humillación de verse colocados con los necesitados o los huérfanos. Si ya en el siglo XVIII las puertas de las universidades no les estaban cerradas, siempre era con la «debida separación». Ahora se trataba de un proyecto de educación en España, cerca de la soñada protección real que en sus cédulas no establecía distinción entre criollos e indígenas. Había que aprovechar la situación.

7. Bartolomé Mesa Inca Yupanqui, indio ilustrado

También es interesante reparar en la penetración de las ideas de la Ilustración en el discurso del exponente. Sus aserciones sobre el proyecto real corresponden al planteamiento de un Rodríguez de Mendoza, rector de San Carlos a partir de 1785 y gran reformador de los estudios del convictorio. Es evidente que don Bartolomé, cuando evoca «una filosofía caprichosa y llena de sutilezas vanas», se refiere a la filosofía que se siguió enseñando exclusivamente durante los dos siglos de dominación española, puesto que según Eguiguren fue solo a partir de 1767 cuando el pensamiento de Aristóteles dejó de ser el único enseñado en San Marcos (1951: 718). Cuando habla de «los buenos y sólidos principios de los Estudios modernos», se refiere al predominio de la razón sobre la tradición, consabido tema de debate de la época. Bartolomé Mesa Túpac Yupanqui adopta aquí las ideas más modernas sobre la educación, ideas que en esos años no eran admitidas por todos, ni mucho menos, en el Perú, sino más bien combatidas por el poder eclesiástico y que tampoco convencían a todos los oidores de la Audiencia de Lima, ideas en fin que el nuevo rector del real convictorio de San Carlos se esforzaba en incorporar paulatinamente a su plan de estudios, frente a una sociedad limeña muy apegada a la tradición.

Este noble indio, que parece tan enterado de lo que se hacía en el colegio faro de la corte virreinal y sobre todo tan apegado a nombrarlo, formaría parte de la minoría ilustrada, que tenía un acceso clandestino a lecturas censuradas, venidas de Europa. En su alegato contra el Virrey y para ganarse la comprensión del Rey ilustrado, vemos cómo retoma los conceptos de razón, de progreso, de prosperidad común por el bien del Estado, gracias a la educación. En el discurso de Bartolomé Mesa, el convictorio de San Carlos ocupa un lugar preeminente pero «sin embargo de estos útiles progresos» todavía le parece mejor el colegio de Granada, opinión que comparten peninsulares y criollos en América, ya que Ambrosio Cerdán también quiere mandar a sus dos hijos a España, a pesar de que hayan estudiado en San Carlos y de ser muy amigo de Rodríguez de Mendoza (Vargas Ugarte, 1970: 88). Se imponía la idea de que en España los maestros eran mejores, la enseñanza más adaptada a la formación de los futuros altos funcionarios y tal vez se contemplaba la posibilidad de poder reformar mejor la enseñanza en el Perú a raíz de esta experiencia.

Ahora bien, si tiene razón Bartolomé Mesa en lo que toca al arbitrio del virrey, merece la pena examinar sus argumentos. Son de doble índole: los requisitos para obtener una de las dos becas, con los que, según él, su primo cumplía, por lo tanto la injusticia de que fue víctima, y las consecuencias morales y políticas que acarrea la no obediencia a la palabra real: lo que equivale a denunciar la arbitrariedad y la colusión de la persona del Virrey. Estos argumentos se desarrollan a partir del no respeto de la prioridad.

8. Felipe Santiago Inca Túpac Yupanqui, alumno del colegio del Príncipe

Varios documentos del Archivo General de la Nación, además de los que fueron publicados en la revista *Inca,* permiten seguir algunos pasos de este descendiente de los incas. En primer lugar es cierto que Felipe Túpac Yupanqui fue alumno del colegio de caciques del Cercado ya que su ingreso consta en el registro de dicho colegio donde se puede leer el 7 de marzo de 1780: «Felipe Santiago Túpac Yupanqui cacique de San Geronimo, entró». Pero seis meses después se lee que «se fue a convalecer». No consta que haya vuelto. Es muy posible que sea una simple omisión, aunque en general, por esas fechas se solía apuntar salidas y vueltas. Sin embargo, en el mismo año de 1792, como se ha visto en el capítulo anterior, Bartolomé Mesa intervenía en la cuestión de la financiación de los estudios superiores en el colegio del Príncipe. Es de suponer que don Felipe quedaba en el colegio como pensionista y estudiaba Artes en Santo Tomás.

Normalmente, como sabemos, los alumnos del colegio del Príncipe no podían entrar antes de cumplir los doce años. Sin embargo, hubo algunas excepciones, en realidad muy pocas en el espacio de casi dos siglos: uno que «entró muy tierno»; otro que fue nombrado colegial en 1797, «limitándose la gracia hasta que entre en edad de diez años»; y otro que entró en 1799 a los nueve años. Ninguna consideración particular acompaña la entrada de Felipe Camilo Túpac Yupanqui. Sin embargo, si consideramos que excepcionalmente pudo ingresar a los nueve años, en 1792 tendría 21 a lo mínimo. El límite de edad era de 10 y 8 para pretender entrar en el colegio de nobles americanos de Granada. Si bien don Bartolomé omitió exhibir los documentos justificativos de su nobleza, no fue porque ya los había presentado al superior gobierno o por la notoriedad de su nobleza, como lo declara orgullosamente, sino porque tales documentos constaban de su partida de bautismo y por lo tanto lo eliminaban inmediatamente. Otro elemento interesante es una declaración del rector del colegio de caciques, Juan de Bordanave, ante el juzgado a consecuencia de la visita de 1791 según la que:

> «Felipe Santiago Camilo Tupayupanqui cacique de San Geronimo de Atunjauja, recibido en 1780, ha estado enfermizo y a aprendido a leer escribir y contar, la gramática, está estudiando Artes en Santo Tomás, los que empezó por abril de 1789 acabará por el mes de mayo de este año y se dará parte a este juzgado cuando tenga las conclusiones de todas artes». (AGN, *Temporalidades; Colegios*: leg. 171)

Lo relevante es que solo dos alumnos declaran a favor de Juan de Bordanave, mientras que todos los demás, y sus padres, coinciden en denunciar una situación insoportable, en particular la inadecuación entre lo que declaraba el rector y la realidad, precisamente en lo que se refería a vestidos (usados, heredados inmediatamente del compañero muerto sin considerar medidas ni tamaños, o simplemente ninguno). De los dos testimonios, el primero es el de Santiago Túpac Yupanqui que declara haber recibido cinco vestidos (los otros dicen haber recibido uno en cinco años), haber sido bien alimentado y bien cuidado.

Juan de Bordanave, además de rector del colegio de caciques, era canónigo de la catedral y catedrático de Retórica en San Marcos, por tanto un personaje que podía ser influyente. Sabemos que sus problemas empezaron en 1790 y concluyeron con su obligada renuncia del rectorado en enero de 1795, lo que permite pensar que su culpabilidad quedó realmente manifiesta, dada la posición social que ocupaba. Este periodo coincide en gran parte con la solicitud de Bartolomé Mesa en nombre de su primo para lograr una beca en el seminario de nobles americanos de Granada. Es muy verosímil que el testimonio de Santiago Felipe Túpac Yupanqui a favor de Juan de Bordanave, que resulta tan disonante de los otros, haya sido de conveniencia y que Bartolomé Mesa pensara aprovechar la relación al parecer cordial, si no es más, con el rector para apoyar su solicitud. Por otra parte don Bartolomé insiste una y otra vez, en que su primo está estudiando en el convictorio de San Carlos, insinuando que allí se graduó, pero tanto el certificado de fray Cipriano Cavallero como la declaración de Juan de Bordanave dicen que estudió filosofía en Santo Tomás, colegio de los Predicadores, de menos prestigio y menos actualizado que el convictorio de San Carlos.

Un discurso pronunciado por los diputados americanos en Cádiz contra el artículo 22 del proyecto de constitución, aclara lo que atañe a la educación de las diferentes castas en Lima:

> «Para los estudios mayores hay a más del seminario de Santo Toribio, el colegio de San Carlos, cuyos estudiantes están uniformados; No se admiten en ellos a las castas pero sí a todos los que son reputados por blancos; Hay también varios colegios y universidades pontificias pertenecientes a las órdenes religiosas, en los que se enseñan la Filosofía y Teología a los jóvenes de toda clase, color y nacimiento, los cuales no sean uniformados». (Eguiguren, 1951: 928)

Esto corrobora que Camilo Santiago haya seguido sus estudios en Santo Tomás y no en San Carlos como lo insinúa su primo. Sin embargo, las fechas de mayo —su examen— y agosto —la solicitud— permiten la hipótesis de que haya seguido allí otras clases después de lograr su título en el colegio dominico, siendo *reputado por blanco* por su nobleza y tal vez su riqueza. Este colegio fue fundado por el virrey Amat en 1770, reuniendo en él los dos colegios largo tiempo rivales de San Martín y de San Felipe y San Marcos. En 1822 se incorporó el del Príncipe, mezclando así la nobleza americana sin distinción. En 1792 todavía había separación. Quedan por estudiar los vínculos que existían entonces entre el convictorio de San Carlos y el colegio del Príncipe, pero es posible que desde entonces caminara la idea de integrar a los nobles indios instruidos al real convictorio. En este caso Bartolomé Mesa pudo participar del intento introduciendo a su primo. El caso es que en San Carlos se educaba de la manera más moderna lo mejor de la sociedad limeña y esto era lo que a él le importaba.

9. La «precedencia», espejo de una dolorosa inferioridad

Todos estos detalles ponen de relieve una vez más el afán de reconocimiento y de igualdad que tenían los indios nobles y las dificultades que eran las suyas aún si mantenían relaciones con los criollos, para hacerles competencia. Lo que también es digno de reparo en esta carta al Rey es que en ningún momento insinúa que el hecho de ser indio haya podido perjudicar a su primo. Al contrario, razona como si los descendientes de los incas fuesen obviamente iguales a los nobles criollos y españoles, como si el sueño del inca Garcilaso fuese realidad. Lo interesante es que esta manera altanera y absoluta de negar la posibilidad de cualquier diferencia, encuentra su justificación en el discurso oficial de la Corona.

El disimulo y la mentira que se perciben en el caso de Bartolomé Mesa suelen ser las armas de los dominados. Ahora bien, tampoco del lado opuesto se jugaba limpio. Oficialmente desde el decreto real de 1767 se consideraba a los nobles indios «hábiles para gozar los empleos eclesiásticos o seculares, gubernativos, políticos y de guerra que piden limpieza de sangre y que se acostumbraban conferir a los nobles hijos dalgos de Castilla [...]». Pero en el Perú los frenos a la aplicación de esta ley podían más que la real palabra. La rebelión de Thupa Amaru acababa de confortar la desconfianza hacia estos nobles. En 1797, por ejemplo, se le niega al cacique Cevallos la confirmación del empleo de sargento mayor de naturales «por haberse suprimido estas milicias y no considerarse conveniente instruir en el manejo de arma y evoluciones a los Yndios» (AGI, *Secretaría de guerra*: 7124), lo que contradice el decreto de 1767 y las constituciones de 1792 del seminario de nobles americanos de Granada, que no excluyen a los indios de la carrera militar. Por tanto se entiende que don Bartolomé Mesa se dirija al Rey como

último recurso y lo haga oponiendo sistemáticamente «la benignidad, el digno y laudable celo, las sabias intensiones de un gobierno zeloso e ilustrado, las leyes santas y saludables, la nueva y benéfica institución, los prudentes designios del Rey al reprensible exceso, la desigualdad, el desorden, el escándalo, el favor, la amistad» (AGI, *Indiferente General*: 1621), propios del Virrey.

Naturalmente el mayor argumento que tiene es la prioridad en el tiempo con que presentó su solicitud. Con él quiere borrar las objeciones que con razón se le podían oponer. Pero hay más: esta prioridad otorgada al que llegue primero, la precedencia del tiempo o de la suerte le parecen la condición de la verdadera igualdad, la que descarta las amistades, el favor y toda clase de colusiones dentro del ámbito criollo, y la verdad es que esta nueva decisión, de ser aplicada, hubiera sido una verdadera revolución. Así, aún sin denunciar directamente la discriminación de que son víctimas los indios, su alegato remite constantemente a la noción de igualdad, de derecho concedido indistintamente a una nobleza u otra.

Una de las humillaciones que sufrían los nobles indígenas era precisamente la de ser tratados de «indios», lo que les podía confundir con los indios del común a quienes ellos mismos despreciaban. No perder los privilegios concedidos era la mayor preocupación de los caciques y nobles descendientes de los incas, particularmente en esa época y cabe decir que incluso éstos consideraban a aquellos como gente ordinaria . Un buen ejemplo es el de María Joaquina Ynca que, en los años noventa, multiplicaba en la corte de México las gestiones para lograr una pensión y ser tratada con los honores y respeto debidos a su linaje, el cual, según ella demuestra, remontaba al gran Thupa Yupanqui. También ella quería mandar a su hijo a España aunque no pretendió una beca. El voluminoso expediente (AGI, *Mexico*: 2346) remite reiteradamente a los derechos y privilegios otorgados por Carlos V a los descendientes de los incas en 1545: tratamiento de personas Reales, escudo de armas, solios,

> «la facultad de vestir el insigne toysón de oro, como blasón el más distinguido en las monarquías de Europa con la que en todos los dominios representan la misma Real persona y demás franquezas que creyeron conducir al descargo de su real conciencia, unión de entrambas coronas, buen gobierno paz y quietud de esos y aquellos dominios[…]». (AGI, *Mexico*: 2346)

Es lo que declara la solicitante en un tono digno también de Garcilaso. Su solicitud revela que si bien en el siglo XVII, los abuelos de doña Joaquina pidieron la confirmación de estos derechos (autos de 1639 y 1652 en Lima), nadie se preocupó por hacerlo en el siglo XVIII y tales derechos y privilegios son juzgados exorbitantes en 1800 por la Audiencia y el virrey de Nueva España, en particular

el que otorgaba a estos nobles la posibilidad de formar un Real Acuerdo con dos oidores en caso de discrepancia con el Virrey, o sea la posibilidad de contravenir a sus decisiones. Otro elemento digno de mencionar en este expediente es que en ciertas partidas de matrimonio y bautismo de sus hijos, doña Joaquina se dice *española*. En la partida de matrimonio la palabra «española» esta claramente escrita y en la de bautismo de su hijo fue añadida, supuestamente a petición suya (AGI, *México*: 2346, fol. 92).

La noción de precedencia, con su cortejo de humillaciones, tan importante en aquella Lima colonial que vivía al ritmo de numerosas fiestas públicas a las que solo se podía asistir desde un lugar atribuido a su rango, era la que regía todas las relaciones, imperaba en la imagen que cada uno de los grupos tenía de sí mismo. La importancia del traje era enorme para distinguir los grupos sociales y étnicos, y en particular en los colegios mayores. El discurso de los diputados a Cortes ya citado, después de mostrar que los colegios que aceptaban a los indios castas y morenos no usaban uniformes, concluye diciendo:

> «[…] de lo que se deduce en primer lugar que toda la distinción y preeminencia que se observa entre los estudiantes blancos sobre los de diversas clases que componen esta ciudad, solo se funde en el trage. Esta es una distinción política […]» (Eguiguren, 1951: 928).

Precedencia de los nobles indios sobre los caciques, de los nobles criollos sobre los nobles indios, de los peninsulares sobre los criollos... en una ciudad cuyo palacio de gobierno era asediado cotidianamente por una multitud de solicitantes. Así, cuando el *Mercurio Peruano* publicó el decreto real que fundaba el colegio de nobles americanos de Granada, lo acompañó de un comentario particularmente entusiasta, aludiendo por cierto, a la rivalidad entre criollos y peninsulares:

> «se olvidará hasta el nombre de esta odiosa rivalidad que en perjuicio y deshonor del Estado pretende encontrar diferencia entre los hijos de un mismo Padre […]» (*Mercurio Peruano*, 1792, vol. V, n°173: fol. 285).

Tales motivos de orgullo para unos y de vejación para otros, explican ciertas reacciones de unos y otros a lo largo de los siglos coloniales en lo que a educación atañe. Cuando Carlos III quiso atraer a los nobles criollos a España, destinándoles cuarenta plazas en el seminario de nobles de Madrid, los americanos no se precipitaron y muy pocos vinieron, no disputaron las plazas a los indios, pero cuando Carlos IV fundó prematuramente el colegio de nobles americanos de Granada, entonces sí, hubo muchas solicitudes y la disputa y exclusión que conocemos.

Lo que llama la atención es que en los diferentes casos se trata de privilegio: cuando los caciques decían que «solo tenían los colegios por grandeza y consuelo»

no hablaban de otra cosa que de privilegio, el que los distinguía de los indios del común y les acercaba a los otros nobles que tenían sus colegios uniformados. Los hijos de criollos además de humillarles y tratarles mal, negaban por su sola presencia este privilegio. Cuando los nobles criollos se negaban a mandar a sus hijos a Madrid, temían la misma discriminación por parte de los peninsulares, pero cuando se les aseguraba la exclusividad en la tentativa de Granada, entonces sí que allí veían un privilegio concedido a su clase y no pretendían que los indios nobles lo compartieran.

Mezclarse con el otro en una experiencia que pone en juego las capacidades intelectuales pide una imagen positiva de sí mismo que los criollos no devolvían a los indios en su tierra, ni los peninsulares a los criollos. La pretensión de Felipe Túpac Yupanqui a fines del siglo XVIII marca una evolución. Desde hacía unas décadas, la enseñanza superior ya no se cerraba a los indios nobles y entonces eran ellos los que se introducían en los colegios mayores. Don Felipe, completó sus estudios en Santo Tomás y hasta tal vez logró inmiscuirse en San Carlos. Las ideas de la Ilustración permitían dar estos pasos. Si estaba dispuesto a marcharse a España, era aparentemente porque pensaba que allí los estudios serían mejores, pero también porque se trataba de medirse con los nobles criollos con la vara de la beca de gracia y tal vez porque creyera en la protección del Rey, en la sinceridad de la palabra real, que oficialmente no hacía diferencia entre sus vasallos. Pero también cabe preguntarse: ¿creía realmente su inteligente primo en la posibilidad de ganar contra el Virrey y la aristocracia criolla, o solo quería manifestarse en una especie de desafío, afirmar su pretensión a la paridad en un acto político?

***

El proyecto del colegio de nobles americanos de Granada, que no llegó a funcionar, además de poner de manifiesto la existencia paralela de diferentes redes de poder, la de los criollos y la de los indios ricos que compiten desigualmente, evidencia el juego entre los diferentes discursos coloniales. El del Rey, destinado a los criollos, que con pretexto de la «universal difusión de las luces» promete la igualdad a todos sus nobles súbditos que pretendan un puesto de altas responsabilidades con tal que den prueba de sus méritos y capacidades, es un discurso equitativo y generoso que disimula la desconfianza, verdadero objeto de la fundación del colegio. En realidad, oculta el proyecto político de un déspota ilustrado que quiere controlar mejor una aristocracia frustrada en sus esperanzas y mejorar la administración de las colonias en provecho de la metrópoli. Lo que se lee y deduce de los 47 artículos es la voluntad de equiparar los estudios, de dar a cada uno la oportunidad de salir

con un puesto honroso y por tanto de satisfacer el orgullo herido de los criollos, pero lo que no se dice sino de manera ambigua es la imposibilidad en que estarían —luego— las futuras elites de ejercer en sus propios países.

Cuando se dirige a los nobles indios, el Rey les garantiza la igualdad con los otros nobles. Ha sido el discurso de la Corona desde los principios de la colonia un discurso de protección que garantiza una buena educación a los nobles y caciques y se ha ido repitiendo en múltiples cédulas a lo largo de los siglos de colonización. Los privilegios otorgados por Carlos V a los descendientes de los incas en 1545, les fueron confirmados varias veces, pero no queda rastro de que formaran un Real Acuerdo para contrarrestar las decisiones de un Virrey como estaba previsto. En el siglo XVIII, otras repetidas cédulas les aseguraron su integración en los colegios y seminarios y su derecho a ocupar, ellos también, puestos honrosos, y lo que se deduce de las constituciones del colegio de Granada es que no se les puede excluir de ninguna carrera. La realidad resulta ser muy distinta. Y este discurso parece cerrarse como un círculo que dejaría fuera esta realidad, como si bastara su enunciación al famoso «descargo de la real conciencia».

Sin embargo, los nobles indios parecen seguir creyendo en la palabra de la Corona, acusando a los virreyes de no cumplir las leyes. El pretexto de la lejanía del Rey sirve a las dos partes: al Rey para quitarse toda responsabilidad, a los indios para seguir creyendo que son menos desvalidos de lo que parece. Esta fe, simulada o real, les permite seguir pidiendo privilegios, pensiones, honores y manifestando con altivez su nobleza. A fines del siglo XVIII, a pesar de todo no se han doblegado. El discurso del noble indio sigue siendo el del inca Garcilaso en su reivindicación de igualdad. Pero al mismo tiempo es también el discurso de mentiras y disimulaciones de los dominados. Bartolomé Mesa Inca Yupanqui a este respecto es ejemplar.

Conclusión

La historia de la educación de los caciques es la de una confrontación constante de dos elites, donde la reivindicación de dignidad, de integración de unos, se opone al sentimiento de superioridad y al recelo de los otros, donde también el discurso de la Corona pocas veces coincide con las obras de los virreyes y la Audiencia.

La salvación de las almas como motor de la expansión del cristianismo y la limpieza de sangre como criterio de nobleza fueron los dos ejes principales que mantuvieron la sociedad colonial en la dependencia de la Iglesia y en una jerarquía omnipresente. Los caciques se adaptaron a lo uno y a lo otro, ya que supieron legar a la Iglesia gran parte de sus fortunas para fundar capellanías, comprar imágenes de santos, edificar capillas y aún iglesias (Gisbert, 1980: fig. 194). También los descendientes de los incas supieron establecer genealogías, más o menos falsificadas, para probar su limpieza de sangre.

Los colegios de caciques tardaron mucho en funcionar en el Perú. El supuesto fracaso de las experiencias de Nueva España y Quito solo pudo servir de argumento a los que se oponían a las fundaciones. No basta, en sí, para explicar su retraso. El colegio de Tlatelolco no sobrevivió a la epidemia que se llevó a gran número de sus maestros y estudiantes pero hubiera podido reconstituirse si se hubieran juntado entonces las voluntades de las autoridades políticas y eclesiásticas. El de Quito no sobrevivió a las querellas entre el obispo y los franciscanos, no porque los caciques no aprendían nada ahí. Las elites indígenas dieron múltiples pruebas de su aptitud a seguir estudios superiores tanto en Nueva España como en Perú.

México conserva bastantes pruebas de la importancia que cobró la enseñanza del latín entre los indios (Lesbre, 2005). En el Perú escasean: solo queda la carta que los descendientes de los incas escribieron al Papa, pero varios documentos autógrafos revelan que los caciques instruidos manejaban bien la escritura y se habían adaptado a la cultura del libro.

El caso es que, para fundar un colegio que les fuera específicamente dedicado, la mejor coyuntura era la conjunción de los tres arbitrios del Virrey, del obispo y de la orden religiosa a la que se encargaba. Fue el caso del virrey Mendoza con el obispo Zumárraga y los franciscanos. Fue también el caso del príncipe de Esquilache con el obispo Lobo Guerrero y los jesuitas. Al Virrey, quien representaba la Corona, incumbía asignar la financiación del proyecto, lo que podía afectar —y afectaba— los intereses económicos de españoles y criollos. Antonio de Mendoza tanto en México como en Quito otorgó las rentas de encomiendas vacantes —hasta completó con sus propios bienes—. Lo mismo hizo Francisco de Toledo sin poder realizar la fundación. Al obispo le tocaba dar la aprobación de la autoridad eclesiástica y a las ordenes religiosas organizar la enseñanza.

Para que siguiera funcionando un colegio ya fundado, hacía falta que siguiera también la financiación y la armonía entre Virrey, obispo y orden religiosa, lo que en las sociedades conflictivas de la América colonial no se podía conseguir tan fácilmente. Por otra parte, lo que pudo hacerse en materia de financiación bajo el reinado de Carlos V, no se repitió con sus sucesores. La Corona por su política europea necesitaba cada vez más de los fondos de América. Por esto, hay que tener en cuenta el momento en que se plantea la fundación de un colegio. El impulso de los primeros tiempos, tanto en Nueva España como en Quito, dio resultados óptimos porque «a la sazón, no había tantos sacerdotes que en [*los repartimientos*] pudiesen residir como agora» —dice Fray Reginaldo de Lizárraga, al evocar el colegio de Quito 44 años después (1987: 153)—. Con el aumento de los doctrineros y la disminución de la población indígena ya no hacía falta formar un clero indígena. En el Perú, la única causa de la fundación de los dos colegios de caciques fue la importancia que se dio a la extirpación de las idolatrías, en la segunda década del siglo XVII. Además, cabe decir que el corto tiempo de estancia de los virreyes no favorecía la duración de lo establecido. Los que sí persistían, eran los intereses políticos y económicos de los dirigentes y la división entre los pro indígenas y los otros.

Cuando, por fin, se fundaron los dos colegios peruanos, la prioridad no significaba lo mismo para la Corona que para los caciques concernidos. Donde el Rey veía solamente el descargo de su conciencia, una medida de extirpación necesaria, los caciques querían ver un reconocimiento de su nobleza y la esperanza de igualarse

con las elites dominantes. Las constituciones aprobadas por el monarca les garantizaban ser tratados como nobles, pero el hiato que existía entre la Corona y la administración colonial hizo que la realidad fuera muy diferente y pronto se dieron cuenta de que no podría cumplirse lo que el Inca Garcilaso de la Vega preconizaba desde sus lejanas tierras andaluzas: en la jerarquía del Perú virreinal, no había lugar para dos elites. Las repetidas batallas sobre el tema del uniforme revelan claramente, hasta el siglo XIX, que los indios no podían ser colegiales como los otros.

Los sucesivos proyectos hasta la fundación efectiva de los dos planteles muestran una evolución de la postura de los gobernantes, en el sentido de una restricción. La cuestión económica, por estar siempre en el centro de las gestiones y decisiones, es un hilo conductor en la historia de estos colegios, que disimula, en realidad, el rechazo de los caciques como elite. Hasta el virrey Toledo, el modo de financiación que se había encontrado, para los proyectos que no se realizaron, era el mismo que el de los colegios de españoles: los tributos de encomiendas «vacas». Pero después, con la solución de las cajas de censos, no solo se hacía una diferencia con los otros colegios, sino que se abría la puerta a las complicaciones administrativas y a la corrupción; ambiente siempre en detrimento de los indios. El que se utilizara los fondos reservados a los caciques para fundar un colegio de españoles, las constantes dificultades para cobrar lo debido, mostraban que los intereses económicos en juego servían de pretexto a esta discriminación que entonces pocos cuestionaban. Otra restricción humillante para los caciques es la evolución de su estatus dentro de los colegios. El virrey Toledo pensó juntar a indios y españoles en un mismo establecimiento, lo que sostuvieron también los obispos Toribio de Mogrovejo, en Lima, y López de Solís, en Quito, pero que no se volvió a plantear después. Entonces se trataba de juntar —aunque separadamente—, en un mismo lugar, a colegiales distinguidos. Bajo la dirección de los jesuitas, los colegios fueron oficialmente solo de caciques, pero en la realidad pronto se convirtieron en escuelas de primeras letras para una multitud de pupilos, lo que significaba bajar el nivel de los estudios y abatir a los caciques. Paradójicamente, estos colegios en su versión oficial, pronto iban a significar un decaimiento de la instrucción de unos jóvenes que antes se beneficiaban, en número reducido, de la enseñanza de los mismos jesuitas en su colegio de Lima o en su casa del Cercado.

Las trabas que se pusieron para aplazar la fundación de los dos colegios, el abandono material e intelectual —en particular el de la enseñanza del latín— que sufrieron algunos años después estas instituciones, manifiestan con toda claridad el poco interés efectivo de los gobernantes para la educación de los caciques. Sin embargo, por ser del Rey, estos colegios tenían importancia, formal y oficialmente. Las armas reales esculpidas encima de la puerta de la casa e

incrustadas en las bandas de los uniformes lo prueban, así como la preeminencia, tan valorada en aquella sociedad, de sus rectores. Estas representaciones públicas manifestaban y recordaban constantemente el poder y dominio del Rey. Pero las armas esculpidas en piedra en el Cuzco también ostentaban la mascapaicha* como una promesa de igualdad: los caciques, si desconfiaban de la administración colonial, podían considerar que el Rey era su verdadero interlocutor, y por esto se dirigieron directamente a él cuando pudieron, intentando dar su parecer como súbditos iguales a los españoles.

Las cédulas reales que fundaron los dos colegios prometían un respeto de la condición de los caciques, reduciendo el privilegio de ser colegial a los hijos primogénitos y segundas personas, otorgándoles un uniforme, un trato especial en caso de enfermedad, y el virrey Esquilache se comprometía personalmente a tratarlos como hijos suyos. Después, las cédulas reales a partir de 1691 prometieron la igualdad en los empleos eclesiásticos, militares o administrativos, pero la realidad era muy diferente: tuvieron que esperar hasta la segunda mitad del siglo XVIII para que oficialmente se les aceptara en los puestos más subalternos, las doctrinas más pobres y aisladas, salvo contadas excepciones. A lo largo de los dos siglos de existencia de estos colegios, el discurso oficial de la Corona seguía siendo el mismo, lleno de promesas de igualdad. La realidad, también seguía siendo la misma para los caciques, llena de decepción, como lo evidencia el último espejismo del colegio de Granada.

Las excepciones fueron los descendientes de la nobleza inca que gozaron del prestigio y de la protección que les conferían sus lazos con los jesuitas, sobre todo en el siglo XVIII. Estas pocas familias aprovecharon en el Cuzco la enseñanza de la Compañía y supieron orientarse en la vía eclesiástica cuando los cacicazgos decaían. Hubo en esta ciudad un acuerdo entre la Compañía y los nobles incas, aún si estos no mandaban siempre a sus hijos primogénitos a San Borja. En cuanto a los otros caciques, los que creyeron en la posibilidad de una verdadera educación que les integrara en la sociedad colonial, pronto vieron sus esperanzas frustradas. Las cédulas reales solo se aplicaron en las primeras décadas en Lima. Los obstáculos que pusieron los jueces de censos, la política educativa que se llevó con la intromisión de españoles, y la voluntad de mezclar los caciques con otros indios pobres, participaron de su abatimiento. Los jesuitas, a imitación del poder, no reconocieron otra elite indígena que la de los descendientes de los incas, a la que educaron, en parte, en Cuzco. Para el poder monárquico este reconocimiento se limitaba a las apariencias. La ceremonia de recepción del nuevo virrey, que describe con asombro el viajero francés Frézier en 1716, lo ilustra perfectamente. El descendiente de los incas, Ampuero, recibía al Virrey desde un balcón bajo palio, y éste, al pasar delante, ordenaba hacer tres genuflexiones, como reverencias, a su caballo amaestrado (Frézier, 1716: 249). De ahí no pasaba la igualdad de prestigio de la nobleza inca con la española.

En cuanto a los padres de la Compañía, por un lado se querían al servicio de los más desvalidos. Por ello prefirieron que los niños españoles y otros compartieran su enseñanza evangelizadora en los planteles que se habían destinado a los caciques. Como gran parte de los vecinos, no hacían diferencia entre estos y los indios del común, humillación que hería gravemente a los caciques y que basta para explicar su defección. Por otro lado, los jesuitas se encontraban muy cerca de la alta sociedad colonial. Preparaban a los hijos de las elites españolas y criollas a graduarse en la universidad en los colegios de San Pablo, San Martín, y San Bernardo. También estaban involucrados en lo que se jugaba económica y políticamente por las limosnas (Armas Medina, 1966: 710) y donaciones que, la mayoría de las veces, se hacían, o se desviaban, a favor de la elite española y criolla. Los ejemplos de la fundación del colegio de San Martín y la de San Felipe lo atestiguan.

Si al principio, algunos cumplieron con su papel, dando la mejor educación posible a los futuros caciques, obrando con mucha abnegación para que siguiera funcionando en el Cuzco, incluso contra el aviso de Roma; también desde el principio, la Compañía se reservó la posibilidad de adaptarse a otra política. Su educación selectiva se limitó a los nobles del Cuzco. Contentándose con la catequización, obró *ad majorem dei gloriam,* por la educación de las masas, en detrimento de las elites indígenas, anticipando en la práctica las ideas de un Escobedo, que preconizaría, después de la rebelión de Thupa Amaru, la supresión de los colegios de caciques y la multiplicación de las escuelas de indios del común (AGI, *Lima*: 1085). Esta política selectiva de los jesuitas se realizó desde la tercera década del siglo XVII, negando a la república de los indios lo que sí dispensaba a la de los españoles y sirviendo, de esta manera, los designios del poder colonial que buscaba debilitar los poderes locales. El deterioro de los estudios acompaña, efectivamente, la pérdida progresiva de poder de los caciques, su disminución y la intromisión de caciques advenedizos. Sin embargo, con la expulsión de los jesuitas no cambió la realidad sino a peor. Siguió la corrupción de los funcionarios, y la infraestructura económica, que antes aseguraba cierto bienestar material a los colegiales, fue desmantelada.

Intentar referir la historia de la educación de los caciques es sacar a luz los resortes del poder colonial en general y el de España en particular. Uno de ellos es mantener a los dominados en un estado de inferioridad, postergando constantemente las medidas en su favor, desoyendo su palabra y opinión, negándoles las virtudes que se les predica. Mantener la inferioridad de los vencidos es una garantía de guardar el poder que todos los estados coloniales practicaron. Lo que caracteriza la colonización española es que se hizo en nombre de la salvación de almas encomendadas al Rey, y que aquello era la única justificación en derecho de la ocupación de la tierra. La educación de los caciques pasaba no solo por su

conversión sino por su aptitud para convertir a sus indios y luego a mantenerlos en el respeto de la fe cristiana. Una vez lograda esta aptitud con el dominio de la lectura, la gramática y algo de la necesaria teología ¿cómo impedir que aprendieran más, que se igualaran a los españoles? En esto se centraban los temores de las elites coloniales y de buena parte del clero. La condición de neófitos de los indios fue un argumento que, apoyándose en San Pablo, podía en los primeros tiempos recibirse, pero que perduró largo tiempo a riesgo de la paradoja. Su incapacidad para guardar la castidad fue otro argumento que venía pegado a la representación del indio desde los albores de la Conquista, y era el más fuerte porque se aplicaba en nombre de la moral cristiana. Si los frailes españoles no resistían la tentación de forzar a las indias y no se contaban los hijos de curas en las doctrinas, eran accidentes circunstanciales, lamentables casos aislados que había que denunciar como tales, mientras que la misma debilidad en el indio era consustancial a su ser, «son vicios a los que están consagrados por naturaleza» (Acosta, 1984: 543).

Para esos neófitos y lujuriosos por naturaleza, una educación superior carecía de objeto, cuanto más les confortaría en otro pecado mortal, la soberbia: *Noli altum sapere sed time* seguía intimando San Pablo desde los púlpitos.

Otro rasgo que es propio de la dominación colonial es achacar a los dominados los fracasos de su propia política. De los acontecimientos de 1780 se sacó la conclusión de que había que suprimir los colegios de caciques, a pesar de que muchos de los educados en San Borja se declararon leales a la Corona. En vez de tomarlo en cuenta, y considerar que estos habían sido precisamente los que habían sido reconocidos e integrados a la carrera eclesiástica (O'Phelan, 1995: 64; Estenssoro, 2003: 514), predominó la sempiterna opinión según la cual un cacique educado era, por antonomasia, un hereje o un rebelde en potencia.

En cuanto al fracaso de los colegios, se imputaba a la poca capacidad intelectual de los caciques peruanos, nunca a las condiciones pésimas en que estudiaban. Esta opinión perduró más allá de la colonia y se refleja en las obras de varios historiadores del siglo XX, entre los cuales el padre Echanove que escribe:

> «Tanto en Julí como en Santiago del Cercado, se quiso aplicar desde el primer momento el criterio ignaciano de la formación de selectos [...] de modo general, puede decirse que este plan ambicioso y de reales posibilidades en cualquier pueblo medianamente civilizado, fracasó rotundamente entre los indios de sudamericanos». (1956: 502)

Esto supone la adhesión a una jerarquía de los pueblos tal como se la representaban los jesuitas del siglo XVI. El hecho es que el imaginario colonial siguió predominando largo tiempo sobre la realidad de las aptitudes del indio.

A pesar de todo se mantuvieron los colegios de caciques, aún sin caciques, mientras duró la monarquía ¿Por inercia? ¿Por desinterés? ¿Para no perder la posibilidad de sacar dinero de las cajas de censos? ¿Por ser una institución Real? Tal vez por todas estas razones a la vez y porque a pesar del tiempo y de la evolución de las ideas no era tan fácil deshacer lo que se había hecho *en descargo de la Real conciencia*.

Anexo
Fuentes y testimonios[1]

1. Carta de Santo Toribio a S.M. contestando a un informe sobre el establecimiento de un colegio para los hijos de caciques, de los Andajes, 13 de marzo de 1589 (AGI, *Patronato*: 248, r 7)

Señor.- una cedula de V.m. Recibí que su tenor sacado del original es como sigue. El Rey.- Muy reverendo en Cristo padre arçobispo de la yglesia metropolitana de la ciudad de los rreyes, de mi consejo, yo e sido ynformado que don francisco de toledo mi virrey que fue de esas probincias començo a hazer un colegio para criar y dotrinar los hijos de caciques y que en el se gastaron cinco mill pesos que heran de los caciques de la sierra que desde el tiempo del virrey conde de nieba y comisarios que a esas probincias envié para lo de la perpetuidad avian estado en poder del arçobispo don geronimo de Loaisa y se avia dotado en mill pesos de rrenta en potosí y que despues que el dicho don francisco de toledo se vino a estos rreynos ceso la dicha obra y no paso adelante y asi mismo el virrey don martin enrriquez fundo otro colegio de niños en avito de colegiales con sus qbitos de buriel y becas coloradas cuya dotrina y criança encargo a la compañia de Jhs los quales de limosnas que juntaron compraron un sitio cerca de su colegio y en el avian ydo labrando y llevaban ya al cabo el dormitorio y otras officinas y que conbendria que para que estas obras pasasen adelante por ser muy necesarias en esas probincias fuese yo el patron dellas y que con darseles los mill pesos que



[1] Se ha respetado, siempre que fue posible la forma y la grafía del original en los siguientes documentos.

el dicho don francisco de toledo aplico al colegio de los hijos de los caciques y algunas tierras donde tengan trigo y otras legumbres se podria perfeccionar y seria de gran fruto y autoridad para esa tierra por lo que ymporta el buen enseñamiento y criança en los que nacen en ella y que al presente abria como beynte niños en el dicho collegio a los cuales sustentaban sus padres por no aver en el de que poderlo hazer y los tray a su cargo un clerigo en buena vida que la dicha Compañía de Jhs nombro a donde acuden a sus estudios misas y cofradias que en ella tienen porque el colegio que asi començo el dicho don francisco de toledo para los hijos de caciques ya no era de efecto y enfermarian todos los serranos y se moririan mucha parte dellos y estos y los de los llanos por ser pocos se podrian criar sin costa alguna en los monasterios de las ciudades que estan en la cabeza de cada distrito y bendiendose lo que esta en aquel sitio que hizo labrar el dicho don francisco de toledo se podria bolver a los caciques los cinco mill pesos que para ellos se aplicaron y aviendose visto y platicado por los de mi consejo de las yndias ha parecido que para poder probeer en ello lo que conbenga a mi servicio es necesario tener particular rrelación vuestra de lo que en lo sobredicho ay y passa y tambien de la necesidad que ay del dicho colegio y aviendole de aver que cantidad de tierras se le podrian señalar ya donde sin perjuicio de tercero y si doctandole en los dichos mill pesos seria rrenta suficiente para lo que se pretende / os ruego y encargo que luego como bieredes esta mi cedula aviendo muy bien mirado en todo lo rreferido me enbiareis rrelacion dello con vuestro parezer dirigido a los del dicho mi consejo para que vistos en el se probea lo que convenga. –Fecha en San Mateo a diez de enero de mill y quinientos y ochenta y seis años. – Yo el Rey.- Por mandato de su magestad Mateo Vasquez.-

Y lo que yo al presente puedo informar a V.m. es que en esta ciudad fallecio un honbre de las probincias de chile. El qual a ynstancia de los padres de la compania instituyo una capellania en esta sancta yglesia de cuatro cientos pesos de rrenta. La qual sirviese la persona que el padre Rector de la compañia deste colegio nonbrase con cargo de decir ciertas misas y que tuviese a su cargo una cassa de pupilajes de estudiantes pagandole por la comida cierta cantidad de plata y a causa de que las casas en esta ciudad tienen excesibo precio y para este efecto no se podia hallar ninguna que fuese capaz de aposentos donde los estudiantes se pudiesen recoger se acordo de hazer posada a proposito para este pupilage y por no haber comodidad de dinero para comprar solar y hazer lo demas que era necesario salio un oydor con otras personas principales a pedir limosna por el pueblo dello se llego cantidad de dinero que ubo para comprar el dicho solar y hazer algunos aposentos y oficinas necesarias donde de presente ay algunos estudiantes pupilos los cuales traen sus abitos de buriel y un paño doblado a manera de beca colorado y a esta casa pusieron Nonbre Sant martin por se aver fundado en tiempo de vuestro virrey don martin Enriquez. aqui dan

los padres destos muchachos cien pesos cada año y el vestido a estos niños y esto entiendo se sustenta asi al presente mas por ymportunidad de los padres de la Compañía que por voluntad de los que en el dicho pupilaje avitan, de alli ban estos muchachos a oyr sus liciones a la compania y no a la Universidad, esto es en quanto a esta casa que llaman Sant Martin

En la Universidad pretendio don francisco de toledo vuestro virrey fundar un colegio en el qual uviese numero de colegiales estudiantes de todas facultades por la misma orden que los colegios menores de Salamanca y que juntamente con este colegio e yncorporado en el estuviesen algunos yndios hijos de caciques o yndios principales para que alli fuesen dotrinados y criados en pulicia y cristiandad entre los demas hijos de españoles para efecto de que quando viniesen a salir de alli y fuesen a sus tierras se conserbasen en aquella virtud y governasen sus yndios con mas temor de Dios y buen exemplo de sus personas que si se obiesen criado entre ellos. este colegio se començo a hazer en tiempo del dicho don francisco de toledo y estandose prosiguiendo la obra se fue a españa que fue causa que no se acavase con tanta brebedad como conbenia despues aca paro esta obra algunos años hasta agora que se ha vuelto a proseguir en ella y llebarla adelante y estoy ynformado de personas del mismo claustro de la misma universidad que estan ya hechas mas de beynte celdas cubiertas con sus puertas y bentanas de suerte que se espera que dentro de tres meses abra docena y media de colegiales dentro y aunque algunos estan ya nonbrados y esperando los admita vuestro virrey como patron que hes del dicho colegio y universidad en nonbre de V.m..- la rrenta de este colegio toda esta yncorporada aunque como he dicho don francisco de toledo la avia dado para diversos fines de que en este colegio obiese de yndios y españoles lo qual se podra ir cumpliendo pareciendo a V.m. conbenir ansi de suerte que todo benga a tener efecto; soy de parezer que estando este colegio en el punto en que esta y aunque no lo estuviera no se haga nobedad en cosa alguna sino que se conserve y baya adelante como se ha començado pues con el principio que ha tenido y en la forma que esta se puede tener esperança que berná a ser una obra muy dina de las que de V.m. se esperan para conservacion y aumento de este rreyno y quitarle agora cualquiera cantidad de rrenta de la que tiene que pueden ser dos mill y ochocientos pesos segun me an ynformado seria parar todo y no tener el fin que se a pretendido y de que baya en adelante cada dia en mayor aumento sera Dios y V.m. muy servido y este colegio refuxio de muchos hijos de pobres decendientes de personas a quien V.m. terna obligacion por aver trauajado en la conquista deste rreyno y gastado sus haziendas en las guerras que en el se an ofreçido y aunque V.m. aya satisfecho algunos dellos no se puede hazer con todos que son muchos de mas de que sera este un premio de V.m. de otras obras semejantes, la tierra esta muy cara y los gastos ordinarios son excesiuos y dividir esta rrenta en dos casas no seria seguirse buen fin en ninguna dellas y que

todo quedase con ambre y miseria y aber V.m. de boluer a doctar todo de nuebo siendo servido de que fuese adelante. Dios guarde la catholica persona de vuestra Alteza Exelentisima, de la provincia de los Andages y de março 13. 1589.

El Arçobispo de los Reyes

Documento 2

Carta del oidor Alvaro de Caravajal a Felipe II (1586) (AGI, *Lima:* 127; publicado por Egaña [IV: 99-103])

Sacra Catolica Real Magestad

En estos galeones que este año de 1586 vinieron al Reino de Tierra Firme, vinieron para esta Real audiencia Vuestras reales cédulas siguientes de que yo tengo noticia: una para que Vuestro Visorrey e Audiencia informen con su parescer sobre la necesidad que ay de que aya en esta tierra un colexio de niños nacturales della, que en ávito de colegiales el virrey don Martín Enrríquez fundo, y si doctandole en los mill pesos que paresce tenia otro colegio que antes avia començado a hazer el virrey don Francisco de Toledo para los hijos de los caciques, tendria renta suficiente. Lo que en esto ay es que por cédulas que de Vuestra Magestad. dixo tenia don Francisco de Toledo trató de hazer un colexio en esta ciudad para meter el él hijos de caciques e indios principales donde fuesen criados y enseñados en letras y pulicía, y conforme a la comision que tuvo o dixo tener, de Vuestra Magestad., le señaló y situó mil pesos de plata ensaiada en un repartimiento de indios en términos del Cuzco llamado Livitaca, y otros mill pesos en el repartimiento de Totora de la provincia de los Charcas, y doszientos pesos en el repartimiento de Luringuanca; y porque determinó de hazer un colegio en el Cuzco, señaló para él otros ochocientos pesos en el dicho repartimiento de Livitaca, y mandó que en el entretanto que no se començava la obra del del Cuzco, se gastasen estos ochocientos pesos en el desta ciudad, y mandó traçar y començar la obra del desta ciudad junto con la universidad della, y así se començó a hazer; cometiéndola al doctor frey Pedro Gutiérrez, el cual la puso en buenos términos la obra; y al tiempo que se fue deste Reino, le tomó cuenta al doctor Arteaga, Vuestro oidor, por mandado del virrey don Martín Enrríquez y por ser Rector a la sazón de la Universidad, y cobró el alcance; de el qual y de lo que más cobró de la renta del colexio, estavan en su poder cinco mill y cientoy sesenta y un pesos, siete tomines y seis granos de plata enssayada y ochocientos y diez e seis pesos, siete tomines y cinco granos de buen oro y

seis mill pesos de a nueve reales el peso, los quales entregó a los oficiales por mandado de Vuestro virrey Conde de Villar, como podra Vuestra Magestad. por dos testimonios que con ésta van.

2 - Don Martín Enrríquez no prosiguió esta obra, antes con parecer de los religiosos de la Compañía del nombre de Jesus, acordó que se hiziese un colexio para hijos despañoles, y Josephe de Acosta, religioso de aquella Compañía pidio limosna y juntó cierta cantidad de pesos con que se comproó un sitio y solar donde se comenzó a hedificar, y en el entretanto los muchachos que quisieron entrar en él, estuvieron en una casa del colexio de la Compañía del nombre de Jesús, donde estava un clérigo que tenía cargo dellos y sus padres les davan cierta cantidad, que creo son ciento y quarenta pesos, de a nueve reales el peso, cada año para su comida, y andan con ávitos de buriel y becas coloradas y acuden al colexio de la Compañía a oir las liciones que allí se leen y a otros buenos exercicios. Después que se hizo aposento donde puedan estar en el solar que para ello se compró, se an pasado allí en la misma forma. Parece muy buena obra, que Vuestra Magestad. le deve hazer merced para que vaya adelante, señalandole renta con que se sustenten los colexiales, porque como agora está, más es pupilax que colegio.

3 - Esto en quanto al colexio de muchachos españoles. Quanto al de los indios, se quedó en la dispusición que lo dexó don Francisco de Toledo, porque don Martín Enrríquez, como digo, no trato dél; y asi ora ay cantidad de dinero que digo llegada que queda en poder de Vuestros oficiales reales**,** procedida de la situación que por Vuestra real comisión le hizo don Francisco de Toledo, y de los pesos que algunos caciques avían depositado en el arçobispo don Gerónimo de Loaysa para enviar persona a ese Reino a suplicar a Vuestra Magestad. que mandase no se les pusiesen corregidores, los quales por no aver efecto, estavan en poder del dicho Arçobispo hasta que murió, e se entregaron al visorrey don Francisco de Toledo, y con voluntad de los caciques a quien pertenecían, los convirtió para la obra deste colegio como parece por el testimonio de la comision y e provision suya que va con ésta; y el virrey conde del Villar a mandado que se vaya labrando y acavando la obra. No sé el intento que tiene; él dara noticia dello a Vuestra Magestad..

A mi parecer cosa muy necesaria y conviniente es hazer colexio para los hijos de caciques e indios principales para que se vaya esta gente poniendo en pulicia espiritual y temporal, y a mi parecer sujeto tienen para ello, porque no es tan bárbara, especialmente la deste Reino, como por allá se dize; y dezir que indios de los llanos ay pocos y serranos se morirán, no me parece que es raçón suficiente para se dexar de hazer, porque de los llanos ay hartos para este efeto y los de la sierra tanbién se podrían traer, porque los de la Sierra que mueren y enferman en los llanos son los que vienen a travajar y andan al sol travajando; que los que

vinieren para el colegio, no tienen este riesgo. Cuanto más que se podría hazer colexio en esta ciudad y en el Cuzco otro, en que estuviesen divididos, como tenía acordado don Francisco de Toledo y pues Vuestra Magestad. a començado a hazer merced para este colegio de los indios no ay raçon para que se dexe de efetuar, y a anbos puede Vuestra Magestad. hazer merced, y aun a mi parecer ay mas razon y obligacion para la hazer al de los indios, y puede Vuestra Magestad. incorporar el de los espanoles en él, como parece que pretendio don Francisco de Toledo, segun parece por el testimonio que digo va con ésta, y parece buena orden.

Documento 3

Petición de los vecinos encomenderos del Cuzco pidiendo se suspenda la fundación del seminario de caciques (sin fecha) (ADC, *Colegio de Ciencias*: cuad. 45, doc. 2)

Los descaecidos vezinos encomenderos, que si de todo esto fuera informado su Magestad y su Virrey, primero aplicara para esto de su Real caxa y de otra parte que quitara este socorro y bien a los indios que sin reparo se acabaran y informando V.A. a su magestad de todos estos daños es certissimo que no aprobara esta fundacion que siendo en tan grande perjuicio no aprobara tampoco el memorial y consulta de este reino si se le hiziera relacion de todo y dieran parte a los interesados y oyeran sus alegaciones, antes de la resolucion que tan contra el bien publico es y demas que el bien que en este casso se hiziere a los indios sera de su propia hazienda que no esta obligada a semejantes ministerios.- A todo esto ayuda lo que advierte su Magestad que sea con gasto muy limitado y que se le debe aviso de la cantidad. Y assi quando sepa toda esta exorbitancia y demasia y que se ocupan todos los censos y en cada un año sin el gasto de la fundacion, mas de sesenta mil pesos es cierto que dara por bien hecho mandarse suspender la execucion del dicho seminario, y ayudar en esta parte la de los indios que tan valida esta en la voluntad de su Majestad y de V.A. que tanto los procura ayudar y acrecentar relevandoles de trabajos y procurando su conservacion, consistiendo en ellos este reyno. También ayuda como consta de la dicha provision que el Real acuerdo fue de parecer que no convenia que la dicha fundacion fuesse a costa de los indios ni de los caciques, ni que contribuyessen para ella de sus haciendas. Y aviendo de ser de los dichos censos, resulta el mismo inconveniente y daño de que se a huido, pues como dicho tengo los dichos censos son hazienda de los indios y de los pueblos y caciques y encomenderos. De suerte que quitandoseles es como si se les quitaran sus haziendas y toda esta cantidad de la bolsa y demas

de que han de padecer muchos trabajos en pagar sus tassas, los caciques los han de aprisionar y los corregidores oprimir a lo que no pueden, con que moriran ellos y los vezinos todos de hambre y desventura sin que tenga efecto lo que el Real Acuerdo ordenó, aun sin esta tan bastante alegacion y razones tan suficientes, sin lo que su Magestad advierte que sea una muy moderada cantidad y con gasto muy limitado como prudentissimamente vuestro Virrey don Francisco de Toledo dispuso y limitó en cantidad de ocho cientos pesos.

Lo segundo que haze para que se suspenda la dicha fundacion es porque segun la relacion que se hizo a su Magestad el motivo que alegaron para ello fue extirpar las idolatrias de los indios conforme se hizo en esta ciudad con el seminario del Cercado. Y no aviendolas es cierto y llano no sera necessario el dicho seminario en la dicha ciudad del Cuzco y que no las aya en los tres obispados del Cuzco Guamanga y Arequipa es evidente y se probara por la declaracion de los curas, visitadores, obispos y cabildos eclesiasticos, por la misericordia de Dios no ay idolatria, ni rastro, ni noticia della en todas estas provincias **y assi no ay necessidad del seminario antes sera superfluo, y impertinente aun sea a costa de cualesquier bienes**, que si las ubiera fuera bien atropellar qualquier inconveniente, prefiriendo el bien espiritual al temporal de los indios y vezinos pero como es publico y notorio, y por tal lo alego y me prefiero probar, si fuere necessario que los indios todos estan muy catholicos y christianos y bien doctrinados por curas muy idoneos y **que tienen en cada doctrina escuelas a poca costa a donde son enseñados a leer y escrebir y rezar y la doctrina xpiana**[2], como en qualquiera ciudad a los españoles, y que assi saben los hijos de los caciques leer y escrevir y lo necessario para la pulicia de sus capacidades y estado. Y assi muchos indios comulgan de su voluntad en salud y en enfermedad y las idolatrias que ay en este arzobispado de Lima no han tocado las dichas provincias porque los curas son mas expertos en doctrinarlos, porque como se crian quando niños comunicando los indios, hablan la lengua elegantemente, y assi los tienen mas bien enseñados sin que tengan necessidad de mas ayuda. Lo qual no es assi en este arçobispado, porque los criollos no saben la lengua sino es que para ordenarse aprendan quatro nominativos que se olvidan y remiten a los Padres de la Compañia la mayor parte de la enseñanza de los indios. Y esto se vee en las muchas missiones (que assi las llaman los Padres) que al cabo del año hazen mas aqui que en el Cuzco. Por todo lo qual y lo mas que haze al derecho de los dichos vezinos-

A V.A. pido y suplico sea servido de mandar que la dicha fundacion se suspenda y que el corregidor en lo executado no prosiga, antes se me de provision para que los oficiales reales no acudan con ninguna cantidad, y notifiquen a los Padres de la



[2] Subrayado en el original.

Compañia no traigan al Cuzco a hazer el dicho seminario a los hijos de caciques y demas indios, que en ello receviran los vezinos y indios merced con justicia, que pido y en lo necessario [ ] Doctor Don Antonio de Cartagena Santa Cruz[3].

Documento 4

Representación del cabildo eclesiástico de Cuzco a S. M. 1/2/1622 (AGI, *Lima*: 305)

Señor

Habra ocho messes que los Religiossos de la Compañía de Jesús fundaron un collegio de yndios en una casa conjunta a esta santa Iglessia y pared en medio cuyos canales vierten en la carzel eclessiástica que esta a un lado del altar mayor. Dioles auxilio para entrarse en ellas el corregidor sin embargo que por parte de este cabildo se contradixo. Pusose pleito ante el Provissor, el qual proveyo auto en que declaro no deverse fundar dicho colegio en las casas referidas. Apellaron los Religiosos de la Compañia y por vía de fuerza ban los autos a VA a quien humildemente suplicamos considere la justicia que tenemos y que es notable indecencia que este collegio este tan cerca desta Iglesia, porque las voces que dan jugando todo el dia y pedradas que tiran se oyen tan claramente en el Altar que divierten al Preste y nos haga V.A. merced de remediarlo mandando se quite y si fuese de todo punto para que no huviese esta junta de yndios en forma de collegio sera un gran servicio de Dios pues para enseñarlos a leer y escrivir en todos los pueblos de este ob[is]pado ay escuelas de yndios donde se enseñan con mucho cuydado y sinodal de los obispos en que lo ordenan assi a los curas y hacen cargo al que en esto se descuida y penan en las vissitas. Y los demás ynconvenientes que se siguen en la fundacion deste collegio otras personas haran larga relación a V.A. y de como se sustentan cuatro yndios particulares con los censos del comun de todos, que estan dedicados para la paga de la tasa de los ausentes e ympedidos, para cuyo efecto las dexaron sus encomenderos y este bien que se les hizo parece que en justicia no se puede aplicar para otro ministerio y que de hazerlo sera gran perjuicio y daño de las comunidades. Lo qual deve V.M. remediar y favorecer a los que tan indefensos estan que no ay persona ni encomendero que buelba por ellos, por sus complacencias. Guarde Nuestro Señor a V.A. los muchos años que rogamos sus capellanes en nuestros sacrificios. Cuzco primero de febrero de 1622.

Rubricado: 8 rúbricas



[3] Antonio de Cartagena era un criollo, hijo de Fernando de Cartagena y Mariana de Santa Cruz, nacido en el Cuzco en 1597, colegial de San Felipe, doctor en cánones y leyes. Fue catedrático de San Marcos.

Documento 5

Carta de dos curacas 3/7/1657 (AGI, *Lima*: 169)[4]

Los caciques deste reyno, señor, demás de otros agravios que reciben y an recivido que le será (sic) a V.M. notorios por diferentes cartas que a vro Real consejo de indias se an escrito especial por vro fiscal Protector D. Francisco de Valençuela que lo fue en esta Real Audiencia, que santa gloria aya, y en ésta sólo un agravio tan digno de remedio piden sus vasallos tan umilldes como lo somos, pues la espiriencia lo ha mostrado, en este reyno tiene V.M. mandado fundar un colegio de estudio donde los caciques niños yndios nobles tengan estudio y se mandó esto por los señores Reyes padres y abuelo de V.M. que santa gloria ayan, y se fundó en el colegio que oy esta fundado de cavalleros porque estando ya esto fundado pidieron los padres de la Compañía de Jesús diciendo quel dho colegio sería mejor fundarlo en el pueblo del Sercado alegando caussas que los padres alegan y acostumbran quando be que les combiene hasta que consiguió que al pressente tiene el colegio de los caciques los padres de la compañía en el pueblo del Sercado y cobra por esto el Rector cantidad considerable renta señalada que se le paga de los censos de los yndios y otros efectos, y aviéndosele permitido a los dhos padres tubiesse el colegio de los caciques en el pueblo del Sercado questa a la salida desta ciudad fue con cargo de que los tratasse bien y que entre estos caciques no entreberase españoles y que enseñasse a leer y escrebir muçica y gramática y otras ciencias que a esos (sic) se obligaron los dhos padres ; esto , señor se obçervó algunos años con alguna atención, oy no tan solamente les enseña gramática y muçica sino que este colegio lo a conbertido de españoles y echando a los hijos de caciques a una sala muy apartada del colegio muy indecente y de poca comodidad ocupando la sala principal de los caciques a los españoles con que los miserables no tan solamente no estudian sino que por ser los estudiantes españoles y hijos de cavalleros y mercaderes les maltratan de suerte que están ausentados y solamente y apenas les enseña a leer y escrevir, ciencia aunque principió para todos, van ensenados al dho colegio solo por no perder el privilegio y umilldemente suplicamos se sirva V.M de mandar que este colegio se renueba en otro o por lo menos sea vissitado cada año dos beces, una por vro virrey o por la persona que para este efecto nombrare, y lo más acertado será, señor, que la haga por su misma persona, y otra por vuestro oydor el más antiguo, de otra suerte no tendrá remedio tan conocido agravio, siendo assi que sólo esto tienen en este reyno por grandeça y consuelo nuestro, merced de tanta ymportancia para que mediante ella consigueguimos (sic) el berdadero

[4] Esta carta fue objeto de un estudio de José de la Puente Brunke (1998).

conocimiento y estando este colegio más amparado muchos caciques pondrán en estudio sus hijos con la cudicia de tener estudio y saver la gramática, pues están tan capaces ya muchos para qualesquieras ciencias sin que se consienta espanol ninguno en este colegio por que le es de mucho embarazo a los que estudian y tambien fuera de muy grande servicio a su divina Magestad que en este colegio se puedan recevir a qualquiera muchacho yndio que tenga sujeto capacidad para el estudio que yrá adelante en el conocimiento de la ffee que es lo que más dessea V.M. como monarca tan celosso de la onrra de Dios N.S. se sirva de ver estos renglones con ojos de piedad y proveer del remedio que esperamos de su Reales manos.

Lima jullio 3 de 1657 Don Luis Macas

Don Felipe Caruamango de la Paz

Documento 6

Carta del obispo de Cuzco Pérez de Grado (29/8/1621) (AGI, *Lima:* 305)

Aunque lo que corre por mano de la compañía de Jesus lo hallo siempre afigurado con virtud y aprovechamiento nunca conoci ny beo necesidad de el collegio que en el Cuzco fundaron con orden del señor principe de eschilache y con nombre de collegio real porque tenemos el seminario lleno de buenos y virtuosos estudiantes que enseñados al servicio deel culto divino se imprime en ellos mejor el sacerdocio y se inclinan mas bien a recivirle y en su enseñanza cumplian los padres de la compañía sus buenos deseos y profesion que agora ejecutan con los deel dicho su collegio aviendo obligado a los deel seminario se esten en el suyo donde tambien son enseñados con conocidisimo fruto, por excusar las concurrencias en que los maestros de la compañía quisieron preferir su collegio sin atender a mill inconvenientes que pudieran resultar ya que esto debe asentarse por antigüedad y fundacion. Lo que agora hacen para la doctrina y enseñanza de los hijos de los caciques me ha obligado a prebenir a V A con que quieren ser en unas casas arrimadas a la catedral y en medio della y deel collegio seminario que por ambas cosas y cada una se ha eho contradicción por mi cabildo y se suplicara a VA como yo con todo respeto y humildad lo ago se sirva de mandar se busque por trueco o por compra otra casa que diste algunas cuadras de la dicha iglesia pues por la veneracion y reconocimiento que le es debido se abia de suplicar lo mismo a VA quando fuera una muy grave y antigua religión quando mas un

pupilaje de indios muchachos que desde sus corrales alcanzan con piedras los tejados y cimenterio de la catedral. Guardenlo Señor a VA como se lo suplico. Pucara provincia del Collao donde Ando confirmando y visitando. 29 de agosto de 1621 años.

L. obispo del Cuzco

Documento 7

Ceremonia de fundación del colegio de San Francisco de Borja (AGI, *Lima*: 305)

«...y estan al presente en la dicha cassa y colegio Don Miguel Guaman Quisuimassa hijo del Cacique principal de Quiquijana, y don Gabriel Guaman Pariguana asi mismo del dicho pueblo y don Gabriel Toca de los Lares y don Gaspar Gualpa de Oropesa y don Felipe Maras hijo de la segunda persona del dicho pueblo y don Sebastian hijo del cacique de san Sebastian vestidos con las insignias que manda la provision y ellos y el padre Diego de Torres Vasquez rector del Colegio de la Cia de Jesus de esta ciudad y el padre Luis de Salazar rector del dicho colegio de los dichos caciques nombrado por el padre Joan de Frias Herran Provincial de la dicha Cia piden a su merced les meta en posesion de la dicha cassa y colegio y por ser todo en orden a la provision de su Excelencia quiere su merced darles la dicha posesion y poniendolo en efecto, estando a la puerta de la quadra y sala principal de las dichas cassas donde estaba fecho y adornado un altar, el dicho senor corregidor cogio por las manos a los dichos hijos de caciques y les metio dentro de la dicha cassa y sala que mando se nombrase San Francisco de Borja, y en una capilla que esta junto a la dicha quadra y sala della qual dicha cassa y colegio dixo les daba y dio la posesion real corporal *jure domini vel casi* por si y en nombre de los demas hijos de caciques de los dichos tres obispados para que en ella sean doctrinados en el ynterin que por SM otra cosa se ordena y manda, conforme a la dicha provision y los dichos hijos de caciques referidos passearon por la dicha quadra y capilla y tocaron a campanilla e hizieron traer actos de posesion la qual tomaron quieta y pacificamente sin contradiccion de persona alguna y lo pidieron por testimonio y el dho Sr Corregidor mando se les de y dijo que en nombre de SM los amparaba y amparo en la dha posesion para que de ella no sean despojados sin primero ser oydos y vencidos por fuero y derecho y luego mando poner y se pusso encima de la puerta principal de la cassa un lienzo con

las armas de su magestad de Castilla y Leon, el qual mando su merced ninguna perssona sea osado a lo quitar sin orden y licencia de SM y lo firmo y los dhos padres, siendo testigos Juan Sanchez de Aguilar y Miguel Cortes y Luis de Vega Vetancur don Nicolas de Carvajal Diego de Torres Luis de Salazar y fize mi signo en testimonio de verdad».

Francisco Hurtado, escribano publico

Documento 8

La Nación Indiana dedica la impresión de la cédula Real al virrey Amat y Junient (1767) (Biblioteca Americana de B. Mitre, Buenos Aires)

EXC.Mo S.or

Como desde el punto en que estos Reynos de la Amèrica lograron la felicidad de que V.E. se encargase de su Gobierno, ha sido uno de sus principales cuidados la proteccion y amparo de los Indios : serìa faltar a las leyes de la gratitud no dedicar a su ilustre nombre la Real Cédula con que S.M. los honra, y se dà ahora à la estampa para eterno blason de las grandezas del Monarca.

Contara la Nacion Indiana entre sus mayores dichas el haber logrado dar a V.E. muestras de su reconocimiento de un modo tan distinguido: retornandole sus beneficios, si no con exceso, à lo menos con igualdad; pues siendo la materia de su ofrenda un resùmen de la magnificencia del Mayor Monarca del Mundo: no podia consagrarle a V.E. otro don, ni mas noble ni mas grato.

Entre las razones que la mueven para un obsequio tan justo, no es la menor la complacencia que V.E.tendra de ver canonizadas (por decirlo asi) en esta Real Cédula todas las màximas que ha seguido en su feliz Gobierno acerca del tratamiento de los Indios; pues dirigiendose por el espìritu de suavidad y dulzura, los ha conducido asta el Templo del Honor. De esta suerte ha hecho V.E. ver, que los Reyes Catòlicos no aceptan las personas : que ha sido siempre su Real ànimo atender à estos vasallos con ternura de Padres, y honrarlos con magnificiencia de verdaderos Reyes. Es pues la mayor gloria de V.E. estar executando en estas distantes regiones del Perù lo mismo que el Monarca dictaba en su Gabineto en beneficio de esta Nacion su favorecida: quien por tantos motivos deseara que V.E. fuese inmortal en la vida, como lo serà en la fama.

EXC.mo S.or

La Nacion Indiana del Perù

EXC.Mo S.or

La Nacion Indiana de los Naturales de este Reyno del Perù, por la persona de sus Procuradores que suscriben este, parece ante V.E. y dice:

Que en consequencia de los honores que incesantemente les ha dispensado a sus individuos la justificacion de V. E. Se dignó hacer promulgar por Vando las Reales Cédulas de S. M. De doce de Marzo de noventa y siete, y veintiuno de Feberro de setecientos veinticinco, contenidas en la de once de Septiembre de setecientos sesenta y seis, en que el REY NUESTRO SEÑOR, en crédito de la Soberana Piedad, con que siempre a propendido à estos sus remotos y fieles vasallos, se sirve manifestar la distincion con que quiere sean tratados, y promovidos, segun su mèrito y capacidad, á Dignidades y Oficios Públicos, igualmente que admitidos en las Religiones, y educados en los Colegios: de cuyas resolucioes V.E. ha mandado tirar correspondientes exemplares. Deseando pues la Nacion manifestar, al menos en esta parte, su mas profundo reconocimiento y contribuir á que se facilite una idea que tuvo origen en la noble inclinacion de V.E.

Pide y suplica se le conceda licencia para reimprimir á su costa los mencionados Reales Despachos, y para que se tiren de ellos, igualmente que del Vando publicado, las copias que fuesen suficientes a hacer en todo el Reyno notoria la Benignidad del Rey, la justificacion de V.E. y nuestra debida gratitud.

D. Alberto Chosop. D. Joseph Santiago Ruiz.

Documento 9

Carta de pago del juez visitador Ayncildegui (ADC, *Colegio de ciencias*, paq.: 8)

En la ciudad del Cuzco a veinte y cinco dias del mes de mayo de mil y seis cientos y ochenta y quatro años ante mi el escribano y testigos parescieron el maestro de campo Don Miguel de Ayncildegue y Oroz jues visitador de las caxas de censsos de Yndios en esta ciudad y el distrito de su rreal caxa, y de los jueses administradores que an sido de ellos, y el rreberendo Padre Juan Mexia de la Ossa, religioso de la compania de Jessus y rector del colegio seminario de señor San Francisco de Borxa de hijos de casiques de esta dicha ciudad a quienes doi fee que conosco= y dixeron que aviendo ajustado la cuenta de lo pertenesciente al dicho colegio de la rrenta de dos mil ducados de â onse rreales que hassen dos

mil setecientos y sincuenta pessos corrientes de a ocho que le estan señalados, por proviciones del rreal gobierno para el sustento del Padre rrector, compañeros y demas gastos de dicho colegio y para el sustento vistuario curaçion y lo demas necesario,i para veinte colegiales que estan señalados, y hallado que estaban pagados todos los pessos que se debian a dicho colegio hasta fin de julio del año passado de mil y seiscientos y sesenta y tres, y hecho cargo a dicha caxa de cincuenta y seis mil ciento y cuarenta y cinco pessos y seis reales y medio, que ymporta la dicha rrenta en veinte años, y cinco meses corridos, desde dicho dia hasta fin de diziembre procsimo passado de mil y seiscientos y ochenta y tres y asi mismo ajustado la cuenta de los corridos de los censsos que estan ympuestos a fabor de dicha caxa sobre las haciendas que possee dicho colegio de Señor San Francisco de Borxa de las cantidades que por quenta dellos en el mismo tiempo rreferido avian cobrado los jueses de censsos, que lo fueron de dicha caxa y de lo que ellos pagaron a los Padres rrectores del dicho colegio por quenta de la renta de dichos dos mil ducados, y passadolo asi mismo en quenta de data a dicho colegio cinco mil doscientos, y veinte y nueve pessos por otros tantos que don Alonsso de Alvarado Angulo siendo jues de censos de dicha caxa en contradictorio juicio con el defensor de ella por sentencia difinitiba de trese de enero de mil y seiscientos y sesenta y uno mando rebaxar al dicho colegio de los rreditos de los censsos impuestos sobre la cassa en que antiguamente estubo fundado el dicho colegio por la rruina grande que ubo en esta ciudad y lo que padescio dicha cassa con el temblor del año de mil y seiscientos y cinquenta como todo consta en el cuaderno numero veinte y quatro desde foxas ciento y sesenta y ocho hasta ciento y ochenta y ocho, pormenor de toda essa cuenta general en la que deja formada su merced dicho señor jues visitador en el libro nuebo que a formado de resulta de dicha visita y consta por ella que hechos todos los cargos datas y desquentos pertensciente a estas materias alcanssa el dicho colegio de San Francisco de Borja a la dicha caxa de censsos de ultimo rresto y alcanse liquido hasta dicho dia fin de diziembre de mil y seiscientos y ochenta y tres en doce mil trescientos y quarenta y siete pessos un rreal y medio corrientes de a ocho. Por cuya quenta *durante el tiempo de esta bisita* ha pagado el dicho señor visitador al dicho rreverendo Padre rrector Juan Mexia de la ossa ocho mil quatro cientos cuarenta y siete pessos un real y medio corrientes de a ocho hasta el dia de oi y en diferentes partidas que le a entregado de los quales se dio por contento y entregado a su boluntad sin aver engaño alguno y porque su ressibo y entrego no es de pressente rrenuncio la esepccion y leyes del año numerata pecunia entrega y paga y prueba de ello a herror de quenta y engaño y las demas de este casso como en ellas se contiene y otorgo carta de pago en forma a dicha caxa de sensos y finiquito en bastante forma de derecho, de los dichos ocho mil y cuatrocientos y cuarenta y siete pessos y un rreal y medio, quedandosele deviendo del resto del tiempo en que se ajusta dicha cuenta tres

mil y nobecientos pessos, para, acabar de satisfacer el dicho alcance que dexara mandado su merced por auto de visita a los jueses de censsos de dicha caja los paguen con la mayor brevedad posible= Y se advierte que los corridos de todos los censsos que paga dicho colegio estan inclusos, y hecho cargo de ellos hasta el dia referido fin de diciembre de seiscientos y ochenta y tres sin que de ellos se deba cosa alguna si no es lo que a corrido y corriere desde primero de henero deste presente año en que estamos de mil y seiscientos y ochenta y quatro en adelante y en esta conformidad otorgo el dicho rreberendo Padre rrector esta carta de pago y finiquito en forma y lo firmaron […]

Documento 10

Carta de Gerónimo Limaylla al Rey, presentando las cartas de los caciques a favor del virrey conde de Lemos (AGI, *Lima*: 11)

Señor

D. Geronimo Lorenço Limaylla cacique principal del Repartimiento de Lurin guanca corregimiento de Jauja en los Reynos del Peru= dice que D. Xpbal Cicapusa, cacique principal y gobernador de los Angaraes y don Pedro Casquina cacique principal y gobernador de la villa de Arequipa y condesuyo y d. Juan Tomala Guzman asimismo cacique principal y gobernador y (sic) parcialidades de la ciudad de Santiago de Guayaquil y pachaca del pueblo de Bamba, y don Rodrigo Rupai Chagua cacique principal y gobernador de Canta correximiento de Guamantanga, y demas caciques y gobernadores de dicho reyno del Peru : le an escrito y remitido la carta que acompaña a este memorial para que la ponga en manos de VMg. Con toda humildad y rendimiento, en agradecimiento de la merced que VM assido servida de acerles en aver emviado por virey de aquellos reynos y provincias al conde de Lemos el qual desde que estuvo alli los mantiene y gobierna en justicia por amor y caridad, mirando (en esto) el mayor servicio de VMg y de la conservacion de sus baçallos y del aumento de aquellos reynos y provincias aciendo igualmente justicia sin distincion de personas ni atencion de respetos humanos mas que del servicio de Dios y de VMg asi a los pobres como a los ricos y amparando y favoreciendo a los yndios naturales de aquellos reynos en todo lo que les es devido en observancia de las repetidas cedulas y ordenes de VMg por tanto=

Supplica a VM con todo el rendimiento que deve se sirva de mandar recevir las dichas cartas y que al dicho Virey se le escriba dandole las gracias por lo bien que

obra y orden. Y assi en adelante en que reciviran los suplicantes vien y merced de la grandeça y catolico celo de VMg.

Sin rúbrica.

Documento 11

Nomina de los casiques de este colegio real de san francisco de Borxa fecha a veinte y siete de octubre de siete año, siendo Rector el Padre Tomas Figueroa (1735-¿1738?)(AHRA, c38: fol. 67v-69)

Digo año de mil, setecientos, treinta, y sinco Por cuio orden se pone en este libro; principiando por el primer cacique que huvo Don Felipe Huascar hijo legitimo del Ynfausto emperador Guascar ano de mil quinientos treinta, previniendo que desde dicho ano no consta haverse asentado cacique alguno en este libro ni constan en otra parte los que en este Colegio Real sean educado siendo caciques innumerables, y asi en la forma referida se asentaran los Existentes para que en adelante los maestros sigan este orden conveniente para dicho colegio, y para cuando se visitare lo qual sea efectuado

Gobernando esta Provincia

Su Reverencia el Padre Francisco Rotalde

Don Felipe Huascar hijo legitimo del Emperador Guascar
Don Matias Quispe Tacuri.......................................Paruro
Don Bernardo Ayquipa..Soraya
Don Lucas Balentin Chilitupa...........................Limatambo
Don Ventura Auca.......................................Abancay
Don Joseph Songo Cusi B............................ Umasbamba
Don Sebastian Ayme......................................Paucartambo
Don Estevan Uscapaucar................................Maras
Don Pablo Unanpi...Cuzco
Don Cayetano Vilcaroni.................................Aymaraes
Don Augustin Vilcaroni.................................Aymaraes
Don Tomas Achancaray.................................Corcca Paruro
Don José Pachacuti...Tinta
Don Sebastian Antitupa.................................Chilques y Masques
Don Sebastian Pasca.....................................Cuzco
Don Tomas Tito Chiguantupa...........................Urubamba

Don Francisco Sisa Toledo…………………………Paruro
Don Estevan Llancay………………………………Abancay
Don Antonio Tumairo……………………………...Las Provincias Santiago Guesgarcancha
Don Blas Cachaauqui………………………………Provincia de Abancay
Don Francisco Tupac Amaro………………………Provincia de Canas… pueblo de Surimana
Don Lorenzo Betanzos……………………………...Omasbamba
Don Nicolas Llancay………………………………Abancay..Pughuira
Don Sebastian Vilca……………………………….San Blas…Cuzco
Don Luis Cusiguaman………………………………San Blas…Cuzco
Don Narciso Corilla……………………………… Guayllabamba
Don Gregorio Sigua……………………………… Santiago…Cuzco
Don Juan Paucar Pomacahua………………………Chinchero…Abancay
Don Agustin Saguaraura Ynga…………………… Santiago…Cuzco
Don Leandro Saguaraura Ynga……………………Santiago…Cuzco
Don José Ayquipa…………………………………..Antabamba…Aymaraes
Don Pedro Albino………………………………… Antabamba…Aymaraes
Don Nicolas Ustamayta…………………… Nuestra Señora de Belem Cuzco
Don Domingo Cachahualpa Navarro……………… Paruro
Don Tomas Puma gueni…………………………… Surite, Abancay
Don Diego Chancachoma………………………… Apumarca…Cotabambas
Don Juan Chancachoma…………………………… Apumarca…Cotabambas
Don Sebastián Cusipaucar………………………… Maras…Marquesado
Don Nicolas Llancay……………………………… Puguira
Don Eusebio Llancay……………………………… Puguira…Abancay

Documento 12

Carta de Jorge Escobedo Visitador General del Perú, a José Gálvez. 20 de agosto de 1784 (AGI, *Lima*: 1001)

Mui Señor mio : En Real Orden de 20 de junio de 1783 me manda S.M. le informe sobre el estado y progresos del Colegio de Caciques e Yndios nobles, y de la conducta literatura y circunstancias de su Rector Don Juan de Bourdanave (sic), y teniendo ya anticipadamente informado a V. Excelencia en mi oficio N 119 voi a contraherme ahora a solo lo primero.

El citado colegio en su origen tubo los mas piadosos fines que explica la constitución 12 de las que en su ereccion dio el Virrey Principe Esquilache declarando la institucion dirigida a que los hijos primogenitos de caciques y Segundas se instruyesen en nuestra Religión y policía cristiana, se ocupasen y ejercitasen en obras de piedad, oraciones y lecciones espirituales, en leer, escribir, contar, y cantar, para lo que se cometió el cuidado a los Expatriados en el ano 618 y asi persevero hasta el tiempo de la Expatriación en que la Junta de aplicaciones de Temporalidades que dispuso la conservación de los estudios, o Aulas publicas, señalando para ello la casa que llamaron el Logicado reunió a ella el Colegio de Caciques, haciendo fabricar piezas que sirviesen a este destino, y asi ha continuado hasta el dia con la sola adiccion de que por las constituciones que les dio la Junta se nombra un Ministro de la Audiencia protector que cele el cumplimiento de los institutos.

Según lo que me ha expuesto en el informe que para mayor acierto le pedi, nunca exeden los alumnos del numero de 10, y al presente son solo 7 a cuya manutención estan señalados por individuo 114 pesos cada año, sin incluir los socorros de Ropa, medicina y dietas, que se costean con previa relacion jurada del Director por la caxa general de censos, cuyos fondos sufren estos gastos, y el de 200 pesos para el Director, y 300 para el preceptor, la cantidad de 2500 a 3000 pesos según me informa el Señor Ministro de la Caxa, a quien igualmente previne lo hiciera por asegurarme mas, y el provecho que se nota es el de reconocer aquellos 7 individuos instruidos en lengua castellana, y con las demas nociones de su instituto; y este es el estado del colegio en que el Director hace llevar bien cumplidas sus constituciones según todo me ha dicho en su Informe el Ministro Protector.

Restame solo hablar de los progresos de esta fundacion, y a la verdad recorriendo sus Epocas y entendiendo que S.M. desea saber las utilidades y provechos de este establecimiento quando me pregunta sus progresos: lo que puedo decir es que ellos no se sensibilizan en la Comunidad de la Nacion aunque con tales quales individuos que alli se eduquen se logre que hablen y escriban en castellano y aprendan los rudimentos de Religión.

Pero todavía reconozco superficial esta expresión y que para el seguro concepto en el asunto es preciso hacer observaciones mas profundas, ya para discernir si este colegio es necesario, o conveniente, y para conocer si el grado de sus provechos llega a lo que debe procurarse, o si algo se lo impide y esto se pueda o convenga remediarlo: Y si como la materia es de suyo escrupulosa y delicada no arrojare proposiciones que lleven el carácter de juicio firme que produzga, sino de observaciones que necesitan el mejor discernimiento de Vuestra Excelencia.

Noto que la fundacion se hizo contraída y determinadamente para hijos primogenitos de caciques, y nestos son los que han tenido lugar costeado en el colegio con la mira de que los Yndios particulares reconozcan la diferencia y distinción con que son atendidos aquellos que nacieron para governarlos.

Estas son las expresiones literales que encuentro en un auto que proveyó el Acuerdo de Lima el año de 63, y este es realmente el espiritu de la fundación contrahida a la expresada sola clase que se pensó educar bien para cortar la idolatría y superstición y que subrogadas en ella la virtud y Religión reciviesen los Yndios particulares los buenos ejemplos que se deseaban, y les faltasen los malos que los corrompian : y aunque por lo tocante a aquellos anteriores tiempos no me atreveré a decir que se lograsen estas santas ideas, o que quedasen sin efecto, contrayendome a la actual epoca, creo que nuestra politica governada de la experiencia, sin poner la mira a las conveniencias de Religion no puede convenirse con hacer esas distinciones a los caziques sin dejar de proscribir aquel principio de que ellos nacieron para governar los demas.

Por el contrario es justo y consiguiente a las Reales ordenes y a las combeniencias del Estado el abolir ese pernicioso caracter de predominio con que señoreaban los caziques la voluntad, y acciones de los yndios ; y que sin dejarles imagen de alguna potestad nata, o hereditaria solo puedan tener la que recivan y se tenga a bien darles por los juezes que asistan el govierno de sus Provincias y la administracion de Justicia.

Bajo de este supuesto, y que en los caciques ni se puede, ni debe conocerse aquel caracter con que les contempló la fundacion del colegio, y aun nuestras Leyes, yo no considero necesidad de mantener este colegio con el solo o primario fin de dar una educacion privilegiada, y costeada a estos primogenitos de los caziques y mucho menos a los de los segundas, cuyo caracter en lo común nada ha tenido natural sino ficticio, y apoyado en despachos impetrados sobre el pretexto de Nobles, u otros semejantes.

Otra consecuencia deduzgo del mismo supuesto establecido, y es que el cuidar la cultura de los caziques, y su desendencia en modo que particularize, y sea esclusivo de los demas yndios, es añadirles sobre los otros las bentajas que para conservar su influxo, y predominio les facilitara la misma luz adquirida en su educacion cultivada en el colegio, pues no podemos cerrar los ojos a la experiencia del mal uso que suelen hacer de su habilidad de leer, y escribir que tan funesta y costosa la hemos visto en las imediatas rebeliones. Y por otra consequencia de los mismos principios, conceptúo tambien que no hay titulo para que de los censos que son un fondo común a toda la Nacion se haga un gasto tan quantioso como de 2500 a 3000 pesos para que ceda privativamente en el solo provecho de las familias de caziques, quando a caso ellos son los que menos contribuyen,

o han contribuido a los ingresos de la caxa general. No parezca por esto a V. Excelencia que mi opinion sea la de abrir dicho colegio para toda clase de yndios, y admitir en el hasta los de la de contribuyentes, pues aunque no presume que convenga dejarlos en una perfecta ignorancia, considero que mas necesitamos de sus brazos que de sus talentos, y que no conviene darles educacion que les sirva de adquirir conocimientos y habitos de vida delicada, que los distraigan de los trabajos rusticos a que deben estar perpetuamente contrahidos.

Lo que si resulta de lo que llevo expuesto es que el cuidado debe dirigirse a la educación general y no a la particular de dichos primogenitos, observando en aquella los modos, y fines adequados a esta clase de vasallos, y que comunicandoles el principal bien de la Religion, los deje proporcionados y sin habitos que ayuden a distraerlos de los exercicios que deben ser los entretenimientos de su vida, ni los extraiga de los usos, que de los Yndios debe hacer el Estado ; y como para esta educacion general no ayuda la limitada constitucion de dicho colegio, y la particular que alli se ministra no alcanza a los objetos que deben procurarse, conceptúo que no pudiendose concevir por algun respeto necesaria su permanencia, tampoco pueden afirmarse algunos progresos o bentajas, y utilidades que deban racionalmente esperarse de este colegio segun sus constituciones. Todo esto me hace creer que unas esqüelas establecidas en las Provincias o particulares partidos en que sin salir de ellos se enseñe a los muchachos a leer y escribir, y los rudimentos de la Fee, serán mas utiles; que un solo colegio situado en Lima con lugares solamente dotados para hijos de caciques, y que supuesto que en este se consumen por lo menos 2500 pesos a cuyos provechos directos tiene derecho la comunidad, como que sale de sus fondos, se puede aplicar la misma suma para que con acomodada distribución se crien y mantengan con ella maestros de escuela en todos los partidos a que pueda alcanzar, para que alli se enseñe esta juventud a vista de sus proprios parrocos y de sus padres, cultivandose a un tiempo muchos individuos de una familia sin extraerlos de sus territorios, ni a conocer las comodidades de otros que luego les proboca para las transmigraciones y ausencias tan perjudiciales al bien espiritual de ellos como a los otros objetos que hacen fixar la atención en los Yndios y aunque la creación de estas escuelas tan encargada por las Leyes y otras modernas Reales disposiciones no ha tenido hasta ahora efecto, la considero de facil y provechosa execucion en el nuevo util sistema de las Intendencias en que estos Gefes territoriales cuidaran mejor de lo que hasta ahora han podido hacerlo los que tenian sobre si el cuidado universal del Reino y llegado el caso de subrogar las escuelas que propongo en lugar del colegio podran prescribirse reglas que las hagan utiles cuidandose su observancia por los mismos jefes territoriales; y esto es lo que meditado el asunto me ha parecido oportuno exponer a Vuestra Excelencia en cumplimiento de la citada Real orden.

Dios guarde a V; Excelencia muchos años Lima 20 de Agosto de 1784

Documento 13

Carta de don Bartolomé Mesa al Rey (1793) (AGI, *Indiferente General*, 1621: 16)

Don Bartolome de Mesa Tupac Yupanqui Inca teniente de una de las compañías del Regimiento de Milicias de Naturales de la ciudad de Lima a los R. P. de V.M. con la mayor veneración expone: que habiéndose dignado V.M. crear en la ciudad de Granada un colegio de nobles americanos por su R(ea)l cédula de 15 de enero de 1792 con el objeto de promover y mejorar la educación civil y literaria de la juventud de aquellos dominios remotos e Yslas Filipinas para que así pueda servir útilmente a la Yglesia, la Magistratura, la Milicia y los empleos políticos; creyó ser la ocasión más oportuna y favorable de aprovechar las felices disposiciones de su Primo Santiago Phelipe Camilo Tupac Yupanqui, el qual después de haber aprendido las primeras letras y la latinidad con general aprobación de sus maestros en el colegio del Príncipe se dedicó al estudio de la Filosofia, completando su curso en el Real Convictorio de San Carlos y dando en un acto público que defendió las pruebas más señaladas de su aplicación y aprovechamiento. Sin embargo de estos útiles progresos no podía mirar con indiferencia el exponente la ventajosa proporción que se le ofrecía para substituir a los antiguos conocimientos de una filosofía caprichosa y llena de sutilezas vanas los buenos y sólidos principios de los Estudios modernos que por consecuencia de la ilustración general han transformado felizmente todo el sistema de la literatura. Movido de tan Digno y laudable zelo luego que se dio al público el contenido de la d(ic)ha cédula en los Mercurios Peruanos de 26 y 30 de agosto del mismo año que a este propio intento acompaña, ocurrió en 27 del propio mes al vuestro virrey del Perú y en conformidad de los articulos 4° y 5° de la cédula de erección pretendió una de las dos plazas destinadas para el distrito de aquel virreynato acompañando a este efecto las adjuntas certificaciones señaladas con los n° 1 y 2 por las quales constan los adelantamientos de su primo en el estudio de la Filososofia y su buena salud y temperamento robusto. Y si bien omitió exhibir los documentos justificativos de su Nobleza fue por hallarse presentados de antemano en el superior gobierno quando entró en el colegio del Príncipe y por ser notoria su ilustre calidad.

Estas sólidas consideraciones unidas a la particular circunstancia de haber sido el primero que se adelantó a participar de las ventajas del nuevo establecimiento literario, le ofrecían desde luego una lisonjera esperanza de ser atendida su solicitud y obtenida para su Primo la gracia a que le contemplaba acrehedor. Pero no pensó así el virrey de Lima, porque erigiéndose en árbitro y dispensador de tales nombramientos contra lo expresadamente mandado, decretó en 29 de d(ic)ho mes de agosto el memorial declarando no haber lugar a la pretensión

del exponente respecto a hallarse destinguidos los jóvenes que debían dirigirse al nuevo colegio, como lo acredita el mismo memorial y Decreto original que acompaña con el n° 3.

No pudo menos de sorprender al exponente semejante novedad inesperada pues habiendo determinado V.M. en el artículo 9 de la Real cédula citada, que la prioridad de las pretensiones se regulase por la fechas de la presentación de los memoriales y en caso de presentarse varios en un mismo día, decidiese la suerte, parecía que por todas razones debía alcanzar la preferencia su Primo no habiendo concurrido otros pretendientes entonces según acredita la Fe de presentación del memorial indicado con el n° 3 y resultará también de la combinación de las fechas así de los memoriales presentados por los jóvenes agraciados en las Plazas, como de las que se hallen en las certificaciones con que los acompañarian. Y por lo mismo se convence el reprensible exceso del virrey en haberse dispensado a su arbitrio de la observancia de un orden y regla tan equitativa y prudente que remueve toda odiosa desigualdad y acepción de personas opuesta a los sanos principios de política y buen gobierno.

Esta indiscreta facilidad de sacrificar la mente y letra de la soberana resolución de V.M. a las miras oficiosas de la autoridad o del favor, no puede ser ni más contraria a las sabias intensiones de un gobierno zeloso e ilustrado, ni más funesta para el establecimiento mismo en el tiempo que importa más la severa y escrupulosa observancia de las reglas, si se ha de organizar y consolidar con la perfección y firmeza conveniente. No se ocultan a la superior penetración de V.M. los males que proceden de tan viciosa raíz, pues al paso que en los primeros principios se da un ejemplo pernicioso de desorden y escándalo por condescendencias ajenas de la circunspección de un Ministro en que deposita V.M. toda su confianza, se desvanece sucesivamente la idea de veneración y respecto con que deben ser consideradas las reglas y las leyes santas y saludables de un establecimiento público que tiene tanto influxo en el honor y progreso de las Letras, en la educación de las primeras clases del Estado y en la prosperidad común.

Ni son de inferior orden los perjuicios gravísimos del escandaloso trastorno que acaba de indicarse, si se examinan los sabios fines de la nueva y benéfica institución con que V.M. ha querido consultar la felicidad y adelantamientos de unos vasallos que le merecen todo amor y cuidado a proporción de su inmensa distancia del trono. Porque al observar establecida una desigualdad opuesta diametralmente a las miras y prudentes designios de V.M. y sustituidos los títulos del poder, el favor, la amistad y otros semejantes proscritos por la razón y por las leyes a los justos y sencillos de la precedencia del tiempo o de la suerte, cómo no se han de entibiar y desaparecer de todo punto los estímulos eficaces de la juventud estudiosa que tantas ventajas proporciona al Estado y a las familias considerándose privada de

un derecho concedido indistintamente a los individuos de la clase distinguida, pero viciado y convertido a fines siniestros por ciertas deferencias y respetos personales dignos de severa censura? Para evitar pues tan peligrosos males de que el exponente ha tenido la desgracia de ser la primera víctima: Suplica a V.M. que en consideración a los hechos y razones expuestas, se digne declarar a favor de su Primo Don Felipe Camilo Tupa Yupanqui las preferencias en la obtención de una de las dos plazas referidas del nuevo colegio de Granada, dando por nulos en caso necesario los nombramientos acordados por el virrey, a quien se haga entender el desagrado que ha causado a V.M. tan extraña y calificada contravención, y mandando expedir las ordenes correspondientes para que con arreglo al capítulo 8 de la Real cédula de erección se costee de los fondos del colegio su habilitación y embarque. Y quando V.M. no tenga a bien acceder a esta justa solicitud, dígnese a lo menos agraciarle con una de las dos plazas que se reservó por el capítulo 26 para conferirlas a los que mereciesen ser distinguidos con tan honroso testimonio de su soberana piedad y benevolencia: que en ello recibirá V. M.

Madrid 7 de mayo de 1793 en virtud de poder: Francisco Ximenez Sarmiento»

Bibliografía

Fuentes primarias

Archivos

Archivo Arzobispal de Arequipa (AAA):

Concurso de curatos

Archivo Arzobispal de Lima (AAL):

Hechicerías [IIA: 11; III: 9; IV: 21; V: 9-10, 12-13; VIII: 23; IX: 8; X: 3-76]

Causas civiles: 67

Capítulos: 15 IV; 15 VII; IV: 21; 8 IX; 16 IV; 20 IV; 20 XIII; 21 XIV; 21 XVI

Causas de amancebamientos 1, 2

Inmunidad eclesiástica: 10 XVII

Jesuitas: I 10; I 16; IV 8; IV 12

Papeles importantes: X

Ordenaciones: 65, 66

Testamentos de indios: 21: 5A

Seminario de Santo Toribio: 5-50

Archivo del Cabildo Metropolitano de Lima (ACML)

Liber erectionis ac fundationis

Ordenaciones

Archivo Departamental del Cuzco (ADC)

Colegio de Ciencias: 8, 9, 10, 11, 16, 19, 20, 21, 45, 47, 74

Protocolo: 86

Archivo Departamental de Cajamarca (ADCJ)

Corregimiento

Protocolo

Archivo General de Indias (AGI)

Cuzco: 66

Escribanía de Cámara: 514 C

Indiferente general: 1613, 1619, 1620, 1621

Lima: 11, 39, 70, 82, 93, 127, 169, 270, 305, 337, 566, 567, 569, 570, 1001

Mexico: 2346

Patronato: 248

Quito: 76, 209, 212

Secretaria de guerra: 1618, 7104

Archivo General de la Nación (AGN):

Temporalidades: 1155

Colegios: 8, 171

Derecho indígena: 11

Testamentos protocolo: 488

Archivo Histórico Riva Agüero (AHRA): C 38

Archivo Nacional de Chile (ANC)

Fondos varios: 63

Jesuitas del Perú: 347

Inquisición: 311

Archivo Regional de La Libertad (ARLL)

Causas criminales

Causas ordinarias

Archivo Romanorum Societatis Iesu (ARSI):

Peru: 2, 4, 5, 6, 9, 13, 14, 19, 20, 23

Fondo Jesuítico: 1407, 1452

Biblioteca de la Universidad Ruiz de Montoya-Lima (BURM):

Colección Vargas Ugarte

Biblioteca Nacional de España (BNE): ms 8150

Biblioteca Americana Bartolomé Mitre (BABM): cap. 7

Biblioteca Nacional del Perú (BNP):

Manuscritos: B 37, B 444, B 1557, B 332, C 4519, C 1216, C 3317, C 1056, C 1925

Manuscritos sin fecha: F 643, B 150, B458, B 627, B 402, B153

Catalogo de volantes: 1660

Papeles varios curiosos: B 1667, B 332 c

Jesuitas temporalidades: 1631, 1634, 1697

Biblioteca Universitaria de Sevilla (BUS): 330/122

Fuentes secundarias

ACOSTA, J. de, 1984 – *De Procuranda Indorum Salute*, 521 p.; Madrid: CSIC.

ALAPERRINE-BOUYER, M., 1995 – Fille de roi et mendiante, Mamahuaco coya, Cuzco 1617. *Les Langues Néo-Latines*, **294**: 9-16; París.

ALAPERRINE-BOUYER, M., 1998 – Esbozo de una historia del colegio San Francisco de Borja de Cuzco. *In: Actas del congreso internacional de AHILA*, IV: 44-54; Liverpool.

ALAPERRINE-BOUYER, M., 2001 – *La Vierge guerrière. Symbolique identitaire et representations du pouvoir au Pérou des XVIe et XVIIe siècles*, 105 p.; París: CRAEC; Université de la Sorbonne Nouvelle.

ALAPERRINE-BOUYER, M., 2001 – Del colegio de caciques al colegio de Granada: la educación problemática de un noble descendiente de los incas. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines,* **(30) 3**: 501-525; Lima.

ALAPERRINE-BOUYER, M., 2002 – Saber y poder: la cuestión de la educación de las élites indígenas. *In: Incas e indios cristianos, elites indigenas e identidades cristianas en los Andes coloniales* (Decoster, J. J., ed.): 145-163; Cuzco: IFEA, CBC, Asociación Kuraka.

ALAPERRINE-BOUYER, M., 2002 – L'éducation des élites indigènes au début du XVII[e] siècle: la politique de la Couronne et ses effets. *In: Famille et Éducation en Espagne et en Amérique latine*: 15-25; Tours.

ALAPERRINE-BOUYER, M., 2004 – Enseignements et enjeux d'un héritage cacical : le long plaidoyer de Gerónimo Limaylla, Jauja, 1557-1578. *In: Les autorités indigènes entre deux mondes. Solidarités ethniques et compromissions coloniales*; París. Travaux du CRAE C n° 5.

ALAPERRINE-BOUYER, M., 2005 – Enseñanza y pedagogía de los jesuitas en los colegios para hijos de caciques, siglo XVII; Lima. Ponencia presentada en el coloquio de Lima (abril 2003).

ALAPERRINE-BOUYER, M., 2005 – Recurrencias y variaciones de la imagen del cacique. *In: Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes* (Lavallé, B., ed.): 187-207; Lima: IFEA, Instituto Riva Agüero.

ALBÓ, X., 1966 – Jesuitas y culturas indígenas. Perú 1568-1606, su actitud, sus métodos y criterios de aculturación. *América indígena,* **XXVI (3)**: 249-394; **XXVI (4)**: 395-445; México.

ÁLVAREZ, B., 1998 – *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II (1588)* [Martín Rubio, M. del C., Villarías Robles, J. J. R. & del Pino Díaz, F., eds.], 462 p.; Madrid: Ediciones Polifemo.

AMADO GONZÁLES, D., 2003 – De la casa señorial al beaterio Nazarenas. *Revista Andina,* **36**: 213-233; Cuzco.

AMAT Y JUNIENT, M. de, 1947 – *Memoria de Gobierno* (Rodríguez Casado, V. & Pérez Embid, F., eds.), 845 p.; Sevilla: Escuela de estudios americanos.

ANGULO, D., 1920 – Fundación del colegio de san Borja en la ciudad del Cuzco para hijos de caciques e indios nobles, fecha por Domingo de Ros, natural de Villanueva de los Infantes que es en el campo de Montiel. Arzobispado de Toledo de los reinos de España. Año de 1593. *Revista del Archivo Nacional*, **I (2)**: 342-372; Lima: San Marti y Ca. impresores.

ANGULO, D., 1925 – El cedulario arzobispal de la arquidiócesis de Lima, 1533-1820. *Revista del Archivo Nacional del Perú*, **III (2)**: 274-329; Lima: librería e imprenta Gil.

ARGUEDAS, J. M. & DUVIOLS, P., 1966 – Relación que yo el Dr. Francisco de Avila, presbítero, cura y beneficiario de la ciudad de Guanuco hize por mandado del Sr. Arzobispo de Los Reyes acerca de los pueblos de indios de este Arçobispado donde se ha descubierto la idolatría y hallado gran cantidad de ídolos que los dichos indios adoravan y tenían por sus dioses. *In: Dioses y hombres de Huarochirí, narración quechua recogida por Francisco de Avila, 1598* (Arguedas, J. M. & Duviols, P., eds.): 255-259; Lima: Museo Nacional de Historia; Instituto de Estudios Peruanos.

ARES QUEIJA, B., 1984 – Las danzas de indios: un camino para la evangelización del Virreinato del Perú. *Revista de Indias,* **XLIV (174)**: 445-466; Madrid.

ARES QUEIJA, B., 1997 – El papel de mediadores y la construcción de un discurso sobre la identidad de los mestizos peruanos (siglos XVI). *In: Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores* (Ares Queija, B. & Gruzinski, S., eds.): 37-59; Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos; Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

ARMAS MEDINA, F. de, 1953 – *Cristianización del Perú, 1532-160*, 635 p.; Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-americanos.

ARRIAGA, P. J. de, 1968 [1621] – *La extirpación de la idolatría en el Perú*; Madrid: Ediciones Atlas. BAE, vol. CCXXIX.

ASSADOURIAN, C. S., 1994 – *Transiciones hacia el sistema colonial andino*, 304 p.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas.

AYALA, M. J., 1988-1996 – *Diccionario de Gobierno y Legislación de Indias*, 13 v.; Madrid: ICI.

BACIGALUPO, L., 1999 – Probabilismo y modernidad. Un capítulo de la filosofia moral del siglo XVIII y su repercusión en el Perú. *In: La construcción de la Iglesia en los Andes, siglos XVI-XX* (Armas, F., ed.): 257-300; Lima: Fondo Editorial PUCP.

BARRASA, J., s. f. – *Historia eclesiástica de la Provincia del Perú en la Compañía de Jesús*, 288 fol.; Lima: BNP. Manuscritos.

BAREA FERRER, J. L., 1977 – El palacio de Carlos V en 1793 y el proyecto de su conversión en colegio militar de nobles americanos. *Anuario de Historia Moderna y Contemporánea,* **4**: 27-49; Granada.

BARNADAS, J. M., 1973 – *Charcas: orígenes históricos de una sociedad colonial (1535-1565)*, 635 p.; La Paz: Centro de investigación y promoción del campesinado.

BARREDA LAOS, F., 1964 – *Vida Intelectual del Virreinato del Perú*, 293 p.; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

BAYLE, C., 1934 – *España y la educación popular en América*, 439 p.; Madrid: Ed. Nacional.

BELTRÁN Y ROZPIDE, R., 1921 – *Colección de las memorias o relaciones que escribieron los virreyes del Perú acerca del estado en que dejaban las cosas generales del reino*, 304 p.; Madrid: Imprenta del asilo de huérfanos del S. C. de Jesús.

BURNS, K. J., 1999 – *Colonial habits: Convents and the spiritual economy of Cuzco Peru*, 307 p.; Durham: Duke University Press.

BURNS, K. J., 2002 – Beatas, "decencia" y poder: la formación de una elite indígena en el Cuzco Colonial. *In: Incas e Indios Cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales* (Decoster, J.-J., ed.): 121-134; Cuzco: IFEA, CBC, Asociación Kuraka.

CAHILL, D., 1988 – Repartos ilícitos y familias principales. El sur andino: 1780-1824. *Revista de Indias*, **XLVIII (182-183)**; Madrid.

CAHILL, D., 2003a – Primus inter pares. La búsqueda del Marquesado de Oropesa camino a la Gran Rebelión (1741-1780). *Revista Andina,* **37**: 9-51; Cuzco.

CAHILL, D., 2003b – Nobleza, identidad y rebelión: los incas nobles del Cuzco frente a Tupac Amaru (1778-1782). *Historica,* **XXVII (1)**: 9-49; Lima.

CAILLAVET, C., 2000 – *Etnias del Norte, etnohistoria e historia de Ecuador*, 499 p.; Quito: Casa de Velázquez, IFEA, Abya Yala.

CANO PÉREZ, P., 1940 – Labor pedagógica de los jesuitas en el virreinato del Perú. *Mercurio Peruano*, **163**: 525-545; Lima.

CAPOCHE, L., 1959 – *Relación general de la villa de Potosí* (Hanke, L., ed.); Madrid: Ed. Atlas. BAE, vol. CXXII.

CARCELÉN, C., 1998 – Las doctrinas de Chaclla, Huarochirí. *Revista Andina*, **1**: 99-114; Cusco.

CIEZA DE LEÓN, P., 1947 – *La crónica del Perú*, 396 p.; Madrid: Ed. Atlas. BAE, vol. XXVI.

CIVIL, P., 1996 – La formation morale de l'enfant au XVI[e] siècle à travers les «catones». *In: La formation de l'enfant en Espagne aux XVI[e] et XVII[e] siècles* (Redondo, A., ed.); París: PSN.

COBO, B., 1964 – *Historia del Nuevo Mundo*, 159 p.; Madrid: Ed. Atlas. BAE, vol. XCII.

COOK, N. D., 1968 – *Padron de los indios que se hallaron en la ciudad de los Reyes del Piru, hecho en virtud y commission del Ex[mo] Sr. Marqués de Montes Claros Virrei del Piru. Por Miguel de Contreras escrivano de Su Magestad año de 1613;* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

COOK, N. D., 1978 − Education and the leaders of Peruvian independencia. *In: Historia, problema y promesa* (Miro Quesada, F., Pease G.Y., F. & Sobrevilla, A. D., eds.): 63-86; Lima: Fondo Editorial PUCP.

COOK, N. D., 1981 – *Demographic collapse: Indian Peru, 1520-1620*, 310 p.; London/New York: Cambridge University Press.

COOK, N. D., 1999 – El impacto de las enfermedades en el mundo andino del siglo XVI. *Historica,* **XXIII (2)**: 341-365; Lima.

COVARRUBIAS, S. de, 1987 [1611] – *Tesoro de la lengua castellana o Española;* Barcelona.

D'ALTROY, T. N., 1992 – *Provincial power in the inca empire*, 272 p.; Washington.

DEAN, C., 1999 – *Inka bodies and the body of Christ. Corpus Christi in colonial Cuzco, Peru*, 288 p.; North Carolina: Duke University Press.

DÍAZ DE MORANTE, P., 1615 – *Nueva arte de escrevir inventada con el fabor de Dios por el maestro Pedro Diaz Morante con el qual sabran escrevir en muy breve tiempo y con gran destreza y gala todos los que con quenta y cudicia la imitaren y con particularidad hombres y mancebos;* Madrid.

DÍAZ DE MORANTE, P., 1623 – *Enseñanza de príncipes con la qual sabran escrevir con facilidad y notable brevedad y los hombres que no supieren escrevir aprenderan en tres messes y los niños con notable brevedad*; Madrid.

DÍAZ REMENTERÍA, C. J., 1977 – *El cacique en el virreinato del Perú*, 260 p.; Sevilla: Escuela de estudios hispano-americanos.

DÍAZ TRECHUELO, M. L., 1972 – Españoles Americanos en los colegios Mayores del Sacro Monte y de San Bartolomé y Santiago de la Universidad de Granada. Siglos XVIII y XIX. *In: Quinto congreso Internacional de Historia de América:* 497-534; Lima.

DURAND-FOREST, J. de, 1986 – L'éducation dans le Mexique du XVI[e] siècle. *In: Histoire, économie et Société*: 331-346; París: CDU- SIDES.

DUVIOLS, P., 1970 – Anónimo de Yucay [1571]. *Historia y cultura,* **4**: 97-152; Lima.

DUVIOLS, P., 1971 – *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial, l'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660*, 428 p.; Lima: IFEA.

DUVIOLS, P., 2002 – Providencialismo histórico en los *Comentarios reales de los Incas* y *La Historia general del Perú* del Inca Garcilaso de la Vega. Constatación e inventario. *In: El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G.Y.* (Flores Espinoza, J. & Varón Gabai, R., eds.), I: 375-396; Lima: Fondo Editorial PUCP.

DUVIOLS, P., 2003 – *Procesos y visitas de idolatrías, Cajatambo, siglo XVII*, 882 p.; Lima: Fondo Editorial PUCP, IFEA.

ECHANOVE, A., 1956 – Origen y evolución de la idea jesuítica de 'reducciones' en las misiones del virreinato peruano. *Missionalia hiapanica,* **XIII (37)**: 497-540; Madrid.

EGAÑA, A. DE, 1954-1986 – *Monumenta Peruana,* I: 1565-75, II: 1576-80, III: 1581-85, IV: 1586-91; V: 1592-95; Roma: Institutum Historicum Iesu.

EGAÑA, A. de, 1964 – *Historia de la Iglesia en la América española*; Madrid.

EGUIGUREN, L. A., 1939 – *Alma Mater*; Lima.

EGUIGUREN, L. A., 1940-1951 – *Diccionario Cronológico Histórico de la Real Pontificia Universidad de San Marcos y de sus colegios*, 3 vols.; Lima.

EL ALAOUI, Y., 1998 – Jésuites, Morisques et Indiens. Étude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605-1607). Thèse de l'Université de Rouen.

EL ALAOUI, Y., en prensa – De Grenade à Quito : les jésuites et l'éducation des « naturales » (notes sur le collège pour enfants de caciques de Quito). *In : Amérique en projet, utopies, controverses et réformes dans l'empire espagnol, XVIe-XVIIIe siècles*. Actas del coloquio de Pau (diciembre, 2005).

ENCINAS, D. de, 1945-1946 [1596]– *Libro primero [-quarto] de Provisiones, cédulas, capitulos de ordenanças, instrucciones y cartas, libradas y despachadas en diferentes tiempos por sus Magestades…;* Madrid: Cultura Hispánica. Reproducción facsímile de la edición única del Cedulario indiano recopilado por Diego de Encinas.

ESCOBARI DE QUEREJAZU, L., 1990 – La evangelización por medio de la educación, los jesuitas y el colegio San Borja del Cusco (siglo XVII). *In: Actas del primer congreso peruano de historia eclesiástica*; Arequipa.

ESCOBEDO MANSILLA, R., 1997 – *Las comunidades indígenas y la economía colonial peruana*; Bilbao.

ESPINOZA SORIANO, W., 1960 – El alcalde mayor indígena en el virreinato del Perú. *Anuario de Estudios Americanos,* **XVII**: 183-300; Sevilla.

ESPINOZA SORIANO, W., 1972 – Los Huancas aliados de la Conquista. *Anales científicos de la Universidad del centro del Perú,* **I**: 9-198; Huancayo.

ESQUIVEL Y NAVIA, D. de, 1980 – *Noticias Cronológicas de la Gran Ciudad del Cuzco*, 2 v.; Lima: Biblioteca Peruana de Cultura.

ESTENSSORO FUCHS, J. C., 1992 – Los bailes de los indios y el proyecto colonial. *Revista Andina,* **10 (2)**: 353-383; Cusco.

ESTENSSORO FUCHS, J. C., 2003 – *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, 586 p.; Lima: IFEA, Instituto Riva-Agüero.

FERNÁNDEZ RUEDA, S., 2005 – Educación y evangelización: el colegio franciscano de caciques San Andrés (siglo XVI). *In: Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo ibérico, siglos XVI-XIX* (O'Phelan Godoy, S. & Salazar-Soler, C., eds.): 129-145; Lima: Fondo Editorial PUCP, IFEA.

FLORES GALINDO, A., 1994 – *Buscando un inca. Identidades y utopía en los Andes*, 366 p.; Lima: editorial Horizonte.

FLORES GUZMAN, R., 2005 – El enemigo frente a las costas. Temores y reacciones frente a la amenaza pirata, 1570-1720. *In: El miedo en el Perú, siglos XVI al XX* (Rosas Lauro, C., ed.): 33-50; Lima: Fondo Editorial PUCP.

FLORES ESPINOZA, J., 2001 – Justo Sahuaura Inca y sus Recuerdos de la monarquia peruana. *In: Recuerdos de la Monarquia Peruana*, I: 9-101, II: 1-96; Lima: Fundación Telefónica.

FRÉZIER, A., 1716 – *Relation du voyage de la mer du Sud aux côtes du Chily et du Pérou, fait pendant les années 1712, 1713 et 1714…;* París: J.C. Nyon.

GARCÍA CABRERA, J. C., 1994 – *Ofensas a Dios, pleitos e injurias. Causas de idolatrías y hechicerías Cajatambo, siglos XVII-XIX*, 560 p.; Cusco.

GARCILASO DE LA VEGA, I., 1960 – *Comentarios Reales de los Incas*; Madrid: Ed. Atlas. BAE, vol. CXXXIII.

GARRET, D., 2003 – Los Incas borbónicos: la elite indígena cuzqueña. *Revista andina,* **36**: 9-42; Cuzco.

GARRET, D., 2002 – La iglesia y el poder social de la nobleza indígena cuzqueña, siglo XVIII. *In: Incas e indios cristianos, elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales* (Decoster, J.-J., ed.): 295-310; Lima: IFEA, CBC, Asociación Kuraca.

GERBET, M. C., 1979 – *La Noblesse dans le Royaume de Castille, étude sur ses structures sociales en Estrémadoure de 1454 à 1516*; París: Publications de la Sorbonne.

GISBERT, T., 2004 [1980] – *Iconografía y Mitos indígenas en el Arte*, 250 p.; La Paz.

GLAVE, L. M., 1989 – *Trajinantes, caminos indígenas en la sociedad colonial siglo XVI- XVII*, 461 p.; Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

GLAVE, L. M., 1992 – *Vida, símbolos y batallas. Creación y recreación de la comunidad indígena. Cuzco, Siglos XVI-XX*, 315 p.; Lima: Fondo de Cultura Económica.

GLAVE, L. M., 1998 – *De Rosa y espinas. Economía, sociedad y mentalidades andinas siglo XVII*, 387 p.; Lima: IEP, BCRP.

GONZALBO AIZPURU, P., 1989 – *La educación popular de los jesuitas*; México: Universidad Iberoamericana.

GONZALBO AIZPURU, P., 1990 – *La educación en la época colonial. El mundo indígena*; México: El Colegio de México.

GONZALBO AIZPURU, P., 2000 – *Historia de la educación en la época colonial. El mundo indígena*, 274 p.; México: El Colegio de México.

GONZALBO AIZPURU, P., 2005 – Dos proyectos educativos paralelos en la Nueva Espana. *In: Culture et Éducation dans les Mondes Hispaniques* (Guereña, J.-L. & Zapata, M., eds.): 152-158; Tours: CIREMIA.

GONZALES, D. A., 2003 – De la casa señorial al beaterio Nazarenas. *Revista andina,* **36**: 213-236; Cusco.

GONZÁLEZ HOLGUÍN, D., 1989 [1608] – *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru, llamada Lengua Quechua o del inca*, 707 p.; Lima: UNMSM.

GROSBOLL, S., 1993 – And they aid in the time of the ynga, they paid tribute and served the ynga. *In: Provincial Inca. Archaeological and ethnohistorical assessment o the impact of the inca state* (Malpass, M., ed.): 44-76; Iowa: University of Iowa Press.

GUAMAN POMA DE AYALA, F. , 1989 – *Nueva corónica y buen gobierno*, 1189 p.; París: Institut d'ethnologie.

GUERRERO CANO, M., 1996-1997 – Un dominicano en el colegio de nobles americanos de Granada. Familia y genealogía de Juan Clemente Martinez Saviñón. *Trocadero,* **8-9**: 383-400; Cádiz.

GUIBOVICH PÉREZ, P., 1990 – Los libros del curaca de Tacna. *Histórica,* **14 (1)**: 69-84; Lima: Fondo Editorial PUCP.

GUIBOVICH PÉREZ, P., 1993 – La carrera de un visitador de idolatrías en el siglo XVII: Fernando de Avendaño (1580?-1655). *In: Catolicismo y Extirpación de Idolatrías. Siglos XVI- XVII: Charcas, Chile, México, Perú* (Ramos, G. & Urbano, H., eds.): 169-240; Cusco: CBC.

GUIBOVICH PÉREZ, P., 1998 – *En defensa de Dios. Estudios y documentos sobre la Inquisición en el Perú*, 244 p.; Lima: Fondo Editorial del Congreso.

GUIBOVICH PÉREZ, P., 2000 – Libros antiguos en la Universidad del Cuzco. *Histórica*, **XXIV (1)**: 171-181; Lima: Fondo Editorial PUCP.

GUILLOT, P., 1991 – *Les jésuites et la musique: le collège de la Trinité à Lyon, 1565-1762*; Liège.

GUTIÉRREZ ARBULÚ, L., 1993 – Índice de la sección hechicerías e idolatrías del Archivo Arzobispal de Lima. *In: Catolicismo y Extirpación de Idolatrías. Siglos XVI- XVII*: *Charcas, Chile, México, Perú* (Ramos, G. & Urbano, H., eds.): 105-136; Cusco: CBC.

HAMPE MARTÍNEZ, T., 1996 – *Cultura Barroca y Extirpación de Idolatrías. La biblioteca de Francisco de Ávila [1648]*, 233 p.; Cuzco: CBC.

HARTMANN, R. & OBEREM, U., 1981 – Quito: un centro de educación de indígenas en el siglo XVI. *In: Contribuçoes à Antropología em homenagem ao Profesor Egon Schaden*; Sao Paulo: Universidad de Sao Paulo.

HERNÁNDEZ PRÍNCIPE, R., 1923 – Mitología andina. Idolatrías de Recuay. *Inca,* **I**: 26-68; Lima.

ICAZBALCETA, J. G., 1962 – *Relación de la conquista del Peru escrita por Pedro Sancho*; Madrid: ediciones José Porrúa Turranzas.

INFANTES, V., 1996 – La cartilla en el siglo XVII. *In: La formation de l'enfant en Espagne aux XV*^{e} *et XVII*^{e} *siècles* (Redondo, A., ed.): 105-123; París: PSN.

ITIER, C., 1991 – Lengua general y comunicación escrita: cinco cartas en quechua de Cotahuasi (1616). *Revista Andina*, **9(1)**: 65-107; Cuzco.

ITIER, C., 1995 – Quechua y cultura en el Cuzco del siglo XVIII: de la lengua general al idioma del imperio de los Incas. *In: Del siglo de Oro al siglo de las luces: lenguaje y sociedad en los Andes del siglo XVIII* (Itier, C., ed.): 89-106; Cuzco: CBC.

ITIER, C., 2005 – Las cartas en quechua de Cotahuasi: el pensamiento político de un cacique de inicios del siglo XVII. *In: Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes* (Lavallé, B., ed.): 41-73; Lima: IFEA, IRA.

JIMÉNEZ DE LA ESPADA, M., 1965 – *Relaciones geográficas de Indias*; Madrid: Ed. Atlas.

JUAN, J. & ULLOA, A. de, 1988 – *Noticias secretas de América*, 2 v.; Madrid: Istmo. Edición facsímile.

JUAN, J. & ULLOA, A. de, 1991 – *Relación histórica del viaje a la América meridional*; Madrid: Istmo.

KONETZKE, R., 1953-1962 – *Colección de documentos para la historia de la formación social de hispanoamérica*, 5 vols.; Madrid: CISC.

LASTRES, J. B., 1956 – *La medicina en el Descubrimiento y Conquista del Perú*; Lima.

LAVALLÉ, B., 1975 – La population conventuelle de Lima aux XVIe–XVIIe siècles, approches et problèmes. *In: Lima dans la réalité péruvienne:* 167-196; Grenoble. Actes du deuxième colloque de l'ASERPA.

LAVALLÉ, B., 1982 - *Recherches sur l'apparition de la conscience créole dans la vice-royauté du Pérou : l'antagonisme hispano-créole dans les ordres religieux, XVIe-XVIIe siècles*, 1312 p.; Lille : Atelier national de reproduction des thèses, Université de Lille

LAVALLÉ, B., 1998 – Los nuevos rasgos del bajo clero en el obispado de Arequipa a finales del siglo XVIII. *Caravelle,* **70**: 97-116; Toulouse.

LAVALLÉ, B., 1999 – Las doctrinas de indígenas, núcleos de explotación colonial. *In:Amor y opresión en los Andes coloniales*: 147-189; Lima: IEP, IFEA.

LAVALLÉ, B., 2002 – *Al filo de la Navaja, luchas y derivas cacicales en Latacunga, 1730-1790*, 202 p.; Quito: Institut Français d'Études Andines.

LESBRE, P., en prensa – L'éducation supérieure des Indiens : les Indiens latinistes de la Nouvelle Espagne au XVIe siècle. *In : L'Amérique en projet, utopies, controverses et réformes dans l'empire espagnol, XVIe-XVIIIe siècles*. Actas del coloquio de Pau (diciembre, 2005).

LEVILLIER, R., 1922 – *Audiencia de Charcas, correspondencia de presidentes y oidores*; Madrid.

LEVILLIER, R., 1923-1926 – *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles, siglo XVI*, 3 t.; Madrid: impr. Juan de Pueyo. X: 1925; XI: 1925; XIII: 1924.

LEWIN, B., 1958 – *Descripción del Virreinato del Perú, crónica inédita de comienzos del siglo XVIII*, 140 p.; Rosario: Universidad Nacional del Litoral.

LEWIN, B., 1970 – *Tupac Amaru;* Montevideo: Biblioteca de marcha.

LISI, F. L., 1990 – *El tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*; Universidad de Salamanca.

LISSÓN CHAVEZ, E., 1943-1947 – *La Iglesia de España en el Perú*, 5 t.; Sevilla: Colección de Documentos para la Historia de la Iglesia en el Perú.

LIZÁRRAGA, R. de, 1987 – *Descripción del Perú Tucumán, Río de la Plata y Chile*; Madrid. Historia 16.

LOHMANN VILLENA, G., 1946 – *Un cedulario peruano inédito*; Madrid.

LOHMANN VILLENA, G., 1957 – *El corregidor de indios en el Perú bajo los Austrias*; Madrid: Cultura Hispánica.

LOHMANN VILLENA, G, 1969 – Nuevos datos sobre los linajes de los caciques de Lambayeque y Ferreñafe. *Revista del Museo Nacional,* **XXXVI**: 102-107; Lima.

MACERA, P., 1966 – Noticias sobre la enseñanza elemental en el Perú durante el siglo XVIII. *Revista Histórica*, **XXIX**: 327-360; Lima.

MACERA, P., 1977 – *Trabajos de Historia*, 4 v.; Lima: INC.

MALDAVSKY, A., 2000 – Recherches sur l'identité missionnaire de la province péruvienne de la Compagnie de Jésus (1568-1640); Nanterre. Thèse de doctorat d'Histoire, Université de Nanterre.

MARKHAM, C. sir, 1893 – *Historia del Perú*; Lima.

MARROU, H. I., 1948 – *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, t. II; París: Seuil.

MARTÍN RUBIO, C., 1979 – La caja de censos de indios en Cuzco. *Revista de Indias:* 155-158; Madrid.

MARZAL, M., 1988 – *La transformación religiosa peruana*, 458 p.; Lima: Fondo editorial PUCP.

MATEOS, F., 1944 – *Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú*; Madrid.

MATEOS, F. 1949 – Una carta inédita de Alonso de Barzana. *Missionalia Hispanica*, **16**: 143-155; Madrid: CSIC

MARTÍN, L., 2001 – *La Conquista intelectual del Perú*, 223 p.; Barcelona: ed. Casiopea.

MATIENZO, J. de, 1967 [1567] – *Gobierno del Perú*, 366 p.; París-Lima: IFEA. Edición y estudio preliminar de G. Lohmann Villena.

MEDINA, F. B. de, 1988 – La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614). *Archivum Historicum Societatis Iesu*, **LVII**; Roma.

MEDINA, J. T., de, 1887 – *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima (1569-1820)*, 2 vols.; Santiago de Chile: imprenta Gutemberg.

MENDIBURU, M., de, 1931-1934 – *Diccionario Histórico Biográfico del Perú*, XI t.; Lima.

MIGNOLO, W. D., 1992 – On the colonization of amerindian languages and memories. Renaissance theories of writing and the discontinuity of the classical tradition. *Comparative studies in society and history*, **34 (2)**: 301-330; Flint: University of Michigan.

MILHOU, A., 1998 – América frente a los sueños orientales (1492-principios del siglo XVI). *In: España y América en una perspectiva humanista. Homenaje a Marcel Bataillon*: 141-211; Madrid: Casa de Velásquez.

MILLAR CORBACHO, R., 1984 – La Inquisición de Lima y los libros prohibidos. *Revista de Indias,* **174 (XLIV)**: 415-444; Madrid: CSIC.

MILLONES, L., 1987 – *Historia y poder en los Andes centrales: desde los orígenes hasta el siglo XVII*, 208 p.; Madrid: Alianza Editorial.

MORENO, A., 1998 – *Fray Jodoco Rique y fray Pedro Gocial, apóstoles y maestros franciscanos de Quito [1535-1570];* Quito: Abya Yala.

MOTOLINÍA, fray T. de, 1991 – *Historia de los Indios de la Nueva España*; Madrid.

MUJICA PINILLA, R., 2002 – *El Barroco Peruano*, 2 vols.; Lima: Banco de Crédito.

MURO OREJÓN, A., 1975 – La igualdad entre indios y españoles: la real cédula de 1697. *In: Estudios sobre política indigenista española en América. Simposio conmemorativo del V centenario del Padre Las Casas*: 365-386; Valladolid: Universidad de Valladolid.

MURRA, J., 1967 – *Visita de la provincia de Huanuco en 1562, Iñigo Ortiz de Zúñiga*, 2 v.; Huanuco: Universidad Hermilio Valdizán.

MURRA, J., 1975 – *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, 339 p.; Lima: IEP.

MURÚA, M. de, 1967 – *Historia General del Perú*; Madrid. Historia 16.

NOEVICH, H., 2000 – Cajas de censos, cajas de comunidad y propiedad comunal indígena. Reflexiones en torno a un libro sugerente. *Histórica,* **XXIV**: 197-203*;* Lima: PUCP.

OBEREM, U., 1985 – *Ubre Ausbildung von hijos de caciques im frühkolonialen*; Quito: Indiana.

OLAECHEA LABAYEN, J. B., 1958 – Los teólogos y los estudios de los indios. *Anuario de Estudios Americanos*, **XV**: 113-200; Sevilla.

OLAECHEA LABAYEN, J. B., 1963 – El Real Colegio de Nobles Americanos de Granada. *Missionalia Hispanica,* **XX (59)**: 211-237; Madrid: CSIC.

OLAECHEA LABAYEN, J. B., 1978 – Acceso del indio a las profesiones liberales y a empleos de honor. *Revista de Indias*, **38**: 153-154; Madrid.

OLAECHEA LABAYEN, J. B., 1973 – La política selectiva de los jesuitas en los colegios de hijos de caciques. *Estudios de Deusto*, **30**: 405-427; Bilbao: editorial de la universidad de Deusto.

O'PHELAN GODOY, S., 1988 – *Un siglo de rebeliones anticoloniales, Perú y Bolivia, 1700-1783*, 351 p.; Cuzco: CBC.

O'PHELAN GODOY, S., 1993 – De Kuracas a curas. Estrategias de sobrevivencia de una elite indígena. *In: Ensayos en homenaje a Gunther Kahle;* Colonia: Universidad de Colonia.

O'PHELAN GODOY, S., 1995 – *La gran Rebelión en los Andes. De Tupac Amaru a Tupac catari*, 237 p.; Cuzco: CBC.

O'PHELAN GODOY, S. (ed.), 1999 – *El Perú en el siglo XVIII. La era borbónica,* 449 p.; Lima: Fondo editorial PUCP.

O'PHELAN GODOY, S., 1997 – *Kurakas sin sucesiones: del cacique al alcalde de Indios (Perú y Bolivia 1750-1835)*, 100 p.; Cusco: CBC.

O'PHELAN GODOY, S., 2002 – Linaje e ilustración. Don Manuel Uchu Inca y el Real Seminario de Nobles de Madrid, 1725-1808. *In: El hombre y los Andes, homenaje a Franklin Pease* (Flores Espinoza, J. & Varón Gabai, R., eds.), II: 841-856; Lima: IFEA, BCP, Fundación Telefónica.

OSORIO ROMERO, I., 1990 – *La Enseñanza del Latín a los Indios*; México: Universidad Nacional Autónoma de México.

PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, J. de S. C., 1993 – *Relacion de Antigüedades deste Reyno del Piru: estudio etnohistórico y lingüístico* (Duviols, P. & Itier, C., eds.), 276 p.; Lima/Cusco: IFEA; CBC.

PEASE G. Y., F., 1988 – Curacas coloniales: riqueza y actitudes. *Revista de Indias,* **XLVIII**: 87-108; Madrid.

PEASE G. Y., F., 1990 – *Inka y Kuraca. Relaciones de poder y representación histórica;* Maryland: Latin American Studies Center.

PEASE G. Y., F., 1992 – *Curacas, reciprocidad y riqueza*, 208 p.; Lima: Fondo editorial PUCP.

PERALTA RUIZ, V., 1999 – Las razones de la fe. La iglesia y la Ilustración en el Perú, 1750-1800. *In: El Perú en el siglo XVIII. La era borbónica* (O´Phelan Godoy, S., ed.): 177-204; Lima: PUCP.

PÉREZ FERNÁNDEZ, I., 1995 – *El anónimo de Yucay frente a Bartolomé de Las Casas, Edición crítica del Parecer de Yucay (1571)*, 223 p.; Cusco: CBC.

PÉREZ DE RIVAS, A., 1645 – *Historia de los triumphos de Nuestra Santa Fee entre gentes las mas barbaras y fieras del Nuevo Orbe: conseguidos por los soldados de la Milicia de la Compañía de Iesus en las misiones de la Provincia de Nueva España;* Madrid.

PLUTARQUE, 2001 – *Vies parallèles*; París: Gallimard.

PORRAS, Fray D. de, 1952 – Instrucción para los sacerdotes que se ocuparen de la conversión de los indios del Perú. *Revista del Archivo Histórico del Cuzco,* **3**; Cusco.

PORRAS BARRENECHEA, R., 1970 – *Una Relación inédita de la Conquista, la Crónica de Diego de Trujillo*, 120 p.; Miraflores.

PUENTE BRUNKE, J. de la, 1992 – *Encomienda y encomenderos en el Perú, estudio social y político de una institución colonial*, 536 p.; Sevilla: Diputación provincial de Sevilla.

PUENTE BRUNKE, J. de la, 1998 – Los vasallos se desentrañan por su Rey: notas sobre quejas y aspiraciones de curacas en el Perú del siglo XVII. *Anuario de Estudios Americanos,* **LV(2)**: 459-473; Sevilla.

PUENTE BRUNKE, J. de la, 2005 – Notas sobre la Audiencia de Lima, y la proteccion de los naturales (siglo XVII). *In: Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo ibérico, siglos XVI-XIX* (O'Phelan Godoy, S. & Salazar-Soler, C., eds.): 231-248; Lima: Fondo editorial PUCP; IFEA.

RAMÍREZ DEL ÁGUILA, P., 1978 [1639] – *Noticias políticas de Indias y relación de la ciudad de la Plata;* Sucre: Imprenta universitaria.

RAMÍREZ, S., 1987 – "The dueños de indios" thoughts on consequences of the shifting bases of power of the curacas de los viejos antiguos under the spanish in sixteen's century Peru. *Hispanic American Historical Review*, **67 (4)**: 575-610; Maryland.

RAMOS, G. & URBANO, H. (eds.), 1993 – *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías, siglos XVI- XVIII: Charcas, Chile, México, Perú*, 482 p.; Cusco: CBC.

RAMOS, G., 1993 – Política eclesiástica y extirpación de idolatrías: discursos y silencios en torno al Taqui Onqoy. *In: Catolicismo y Extirpación de Idolatrías, siglos XVI- XVIII: Charcas, Chile, México, Perú* (Ramos, G. & Urbano, H., eds.): 137-168; Cusco: CBC.

RESINES, L., 1992 – *Catecismos americanos del siglo XVI*, 2 v.; Salamanca: Junta de Castilla y León, Conserjería de Cultura.

RIEU MILLAN, M.-L., 1980 – À propos de la trahison de l'inca Yupanqui, commissaire de guerre de la place de Jaca (mars- avril 1809). *Caravelle,* **33**: 49-75; Toulouse.

RIEU MILLAN, M.-L., 1982 – Projet de la formation des élites créoles dans la péninsule à la fin du XVIII[e] siècle. *In: Mélanges de la Casa de Velazquez*: 199-214; París.

RIEU MILLAN, M.-L., 1990 – *Los diputados americanos en las Cortes de Cádiz*, 438 p.; Madrid: CSIC.

RIPALDA, J., 1656 – *Exposición breve de la doctrina christiana por el P…[con el examen de conciencia y acto de contrición, ejercicios cuotidianos, significaciones de los ornamentos sagrados y misterios de la missa, sacado todo de diversos autores, traducido del lenguaje castellano al bascongado por Martin Ochoa de Capanaga*; Bilbao: J. de Azpiroz. Múltiples ediciones posteriores en varias lenguas con el título de *Catecismo de la doctrina cristiana.*

RIVET, P. & CRÉQUI-MONFORT, G., 1951 – *Bibliographie des langues aymará et kechua*, 1: 1540-1875; París: Institut d'Ethnologie.

RODRÍGUEZ VALENCIA, V., 1957 – Santo Toribio de Mogrovejo. *Missionalia Hispanica*, **XIV (39)**; Madrid: CSIC.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, M., 1961 – *Curacas y sucesiones. Costa Norte*, 136 p.; Lima: Imprenta Minerva.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, M., 1978 – *Señoríos indígenas de Lima y Canta*, 280 p.; Lima: IEP.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, M., 1999 – Los curacas costeños. *Histórica,* **XXIII (2)**: 283-311; Lima: Fondo Editorial PUCP.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, M., 1986 – *La mujer en la época prehispánica*, 17 p.; Lima: IEP. Documentos de Trabajo 17.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, M., 1983 – *Estructuras Andinas del Poder. Ideología religiosa y política*, 202 p.; Lima: IEP.

ROWE, J. H., 1954 – Movimiento Nacional Inca del Siglo XVIII. *Revista Universitaria del Cuzco*, **107**: 17-47; Cusco.

ROWE, J. H., 2003 – *Los Incas del Cuzco, siglos XVI-XVII-XVIII*, 418 p.; Cusco: Instituto Nacional de Cultura.

SAHAGUN, B., 1999 – *Historia de las cosas de la Nueva España*, 2 v.; México: Porrúa.

SAIGNES, T., 1985 – *Caciques. Tribute and Migration in the Southern Andes. Indian society and the seventeenth Centutry Colonial Order. Audiencia de Charcas;* London: University of London, Institute of Latin American Studies.

SALOMON, F., 2003 – Testimonios en triángulo: personajes de la *Nueva* Corónica de Guaman Poma y del manuscrito quechua de Huarochirí en el pleito sobre el cacicazgo principal de Mama (1588-1590). *Chungara,* **35 (2)**: 253-268; Arica.

SANTILLÁN, H. de, 1967 – *Relación del orígen y gobierno de los incas;* Madrid: Ed. Atlas. BAE, vol. CCIX.

SPALDING, K., 1984 – *An Andean Society under inca and Spanish rule*, 364 p.; Stanford: Stanford University Press.

SILVERBLATT, I., 1987 – *Moon, Sun and Witches. Gender ideologies and class in inca and colonial Peru*, 266 p.; New Jersey: Princeton University.

STERN, S. J., 1982 – *Peru's indian peoples and the challenge of spanish conquest. Huamanga to 1640*, 295 p.; Madison: The University of Wisconsin press.

SOLÓRZANO Y PEREIRA, J. de, 1930 [1648] – *Politica Indiana del Doctor Solorzano Pereira, caballero de la Orden de Santiago y del Consejo del Rey NSr en los supremos de Castilla y de las Indias, corregida, é ilustrada con notas por el Licenciado don Francisco Ramiro de Valenzuela;* Madrid/Buenos Aires: Compañía Iberoamericana de Publicaciones.

TAYLOR, G., 1975 – *Le Parler Quechua d'Olto, Amazonas (Pérou)*; París: SELAF.

TAYLOR, G., 1980 – *Rites et Traditions de Huarochirí,* 243 p.; París: L'Harmattan.

TAYLOR, G., 1987 – *Ritos y Tradiciones de Huarochirí*, 618 p.; Lima: IEP, IFEA.

TAYLOR, G., 1999 – *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, 502 p.; Lima: IFEA, Banco Central de Reserva del Perú, Universidad Ricardo Palma. Segunda edición revisada.

THOMPSON, S., 1998 – ¿Transmisión o intromisión? Propiedad, poder y legitimidad cacical en el mundo aymara de la colonia tardía. *Historias. Revista de la Coordinadora de Historia,* **2**: 169-186; La Paz.

TORQUEMADA, J. de, 1969 – *Monarquía indiana*; México: ed. Porrúa.

TORRE REVELLO, J. M. A., 1940 – *Orígenes de la imprenta en España y su desarrollo en la América española*; Buenos Aires: Institución Cultural Española.

TORRE REVELLO, J. M. A., 1960 – Las cartillas para enseñar a leer a los niños en América española. *Thesaurus*, **XV**: 212-234; Bogotá: Boletín del Instituto Caro y Cuervo.

TRUJILLO MENA, V., 1981 – *La legislación eclesiástica en el virreynato del Perú durante el siglo XVI. Con especial aplicación a la jerarquía y a la organización Diocesana*, 362 p.; Lima: Lumen.

VALCÁRCEL, D., 1961 – *Historia de la Educación Incaica*, 143 p.; Lima: UNMSM.

VALCÁRCEL, D., 1968 – *Historia de la Educación Colonial*, 243 p.; Lima: Universo.

VALTÓN, E., 1947 – *Cartilla para enseñar a leer impresa por Pedro Ocharte en México [1569]*; México: Antigua Librería Robredo.

VARGAS UGARTE, R., 1938 – *Manuscritos peruanos del archivo de Indias*, 400 p.; Lima: Biblioteca Peruana.

VARGAS UGARTE, R., 1940 – Método de la Compañía de Jesús en la educación del indígena (doctrina de Juli). *Mercurio Peruano*, **163**; Lima.

VARGAS UGARTE, R., 1941 – *Los jesuitas del Perú*, 165 p.; Lima: Librería e Imprenta Gil.

VARGAS UGARTE, R., 1948 – *Historia del Colegio y Universidad de San Ignacio de Loyola de la ciudad del Cuzco*, 220 p.; Lima: Instituto de Investigaciones Históricas. Biblioteca histórica peruana 6.

VARGAS UGARTE, R., 1963 – *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, 3 vols.; Burgos: Imprenta de Aldecoa.

VARGAS UGARTE, R. & MILLA BATRES, C., 1966 – *Historia General del Perú*, 6 t.; Lima: Milla Batres.

VARGAS UGARTE, R., 1972 – La instrucción primaria en el Perú virreinal. *Fénix*; Lima: Biblioteca Nacional.

VERGARA ORMEÑO, T., 1995 – *Hombres, tierras y productos, los valles comarcanos de Lima (1532-1650)*, 45 p.; Lima: Fondo editorial PUCP; IRA. Cuadernos de investigación 2.

ZAVALA, S., 1973 – *La encomienda indiana*, 1043 p.; México: Porrúa.

ZAVALA, S., 1978-1979 – *El servicio personal de los Indios en el Perú (extractos del siglo XVI)*, 2 vols.; México: El Colegio de México.

ZAVALA, S., 1990 – *El mundo americano en la época colonial*, 2 vols.; México: Ed. Porrúa.

ZEVALLOS QUIÑONES, J., 1989 – *Los cacicazgos de Lambayeque*; Trujillo: CONCYTEC.

ZUBILLAGA, F., 1959 – *Monumenta Mexicana*, t. II.; Roma: Institutum Historicum Iesu.

ZUIDEMA, R. T., 1964 – *The ceque system of Cuzco. The social organization of the capital of the Inca*, 420 p.; Leide: E. J. Brill.

Glosario

Cacique camachico: Mandón, de rango inferior al curaca, el que juntaba a los trabajadores y les atribuía sus tareas. Para Huaman Poma eran mandoncillos de cinco, diez, cincuenta o cien indios y eran tributarios.

*Censos al redimir y al quita*r: censo que se puede redimir reintegrando de una vez el capital.

Censos extravagantes: así llamados «por haber faltado la memoria de cuyos fueron».

Censos vacos: «por haber muerto aquellos en cuyo nombre se impusieron»

Censualista: el que percibe el censo

Censuatario: el que paga los réditos del censo

Chacra: campo cultivado, pero también pequeña propiedad rural; los jesuitas mandaban a sus chacras a los colegiales enfermos para que se beneficiaran del cambio de aire y altura.

Data: en una cuenta tiene el sentido de un haber, pero también vale como permiso dado por escrito.

Duho y tiana: palabras sinónimas para designar el asiento del cacique. Simbolizaba su poder, sentado en él, recibía su título y ejercía su gobierno. La palabra *tiyana* se encuentra corrientemente en los documentos andinos con la ortografía *tiana.*

Huaca: ser poderoso que vivió en la tierra en los tiempos antiguos, antes de convertirse en elemento del paisaje (cerro, laguna, etc.) tenía una representación material. La iglesia hizo de este término la traducción quechua del concepto de ídolo.

Huaranga: división poblacional de 1000 tributarios.

Margesí: inventario contable que deja un administrador al dejar su puesto.

Patacón: peso de a 8 reales, o de a 9, o de a 1.1

Peso: 8, o 9, o 11 reales según los casos.

Peso ensayado: 8 tomines = 13 reales, 25.

Principal: capital invertido.

Quipucamayoc: el que guardaba y leía los quipus del ayllu, dando cuenta particularmente del número de los tributarios.

Segunda persona: el que seguía en orden al cacique Principal. Según Matienzo (1967: 20), el cacique de la parcialidad de Hurinsaya es segunda persona, manda en su parcialidad y debe obediencia al cacique principal de Hanansaya. En esto concuerda con Huaman Poma. En cuanto a la *Descripción y relación de la Ciudad de La Paz*, (1885: t. II, 72) precisa lo siguiente: «Estos indios eran gobernadores por la orden quel inga daba, que era señalar en cada pueblo o en cada parcialidad una cabeza superior, al cual llaman curaca; y es de advertir que en cada pueblo hay dos ayllos, que son como bandos o parcialidades, que se llaman Hanansaya, que dice "bando de arriba", y Hurinsaya, que dice "bando de abajo"; y en cada parcialidad destas hay curaca principal y otros menos principal que se llama en su lengua *yanapaque,* que es "ayudador", o "compañero", y nosotros le llamamos «segunda persona»; estos tienen otros mandones que llaman *hilacatas*, que tienen indios debajo de su dominio, y estos, que son como centurios, tienen otros inferiores hilacatas o mandoncillos, que tienen a cien indios cada uno, que son como decurios o decanos, que obedecen al centurio, y todos sirven y obedecen al curaca principal y a su segunda persona; y en algunos pueblos el cacique de Hanansaya suele mandar todos los ayllos o indios del dicho pueblo».

Sinchi: antes del imperio incaico, hombre valiente, elegido como jefe por su valor en la guerra.

Situado: dinero invertido.

Situar: invertir dinero.

Tercio: plazo de 4 meses, pero los tercios se solían pagar sobre todo en Navidad y San Juan.

Tomín: 0, 60 real = 12 granos.

Velación: ceremonia instituida por la iglesia católica para dar más solemnidad al matrimonio y que consiste en cubrir a los cónyuges con un velo durante la misa nupcial. En los documentos consultados la expresión *velados por la iglesia* valía como prueba de la legitimidad del matrimonio.

Villca: Willka según César Itier significa nieto, descendiente, linaje, ancestro fundador del linaje.

Yanacona: Durante la colonia, trabajador de hacienda que no poseía tierras propias y estaba exonerado de tributo.

Abreviaturas

AAA – Archivo Arzobispal de Arequipa
AAL – Archivo Arzobispal de Lima
ADC – Archivo Departamental de Cuzco
ADCJ – Archivo Departamental de Cajamarca
AGI – Archivo General de Indias (Sevilla)
AGN – Archivo General de la Nación (Lima)
ANC – Archivo Nacional de Chile (Santiago)
AHRA – Archivo histórico del Instituto Riva Agüero (Lima)
ARLL – Archivo Regional de La Libertad
ARSI – Archivo Romanorum Societatis Iesu
BNM – Biblioteca Nacional de Madrid
BNP – Biblioteca Nacional del Perú
BUS – Biblioteca Universitaria de Sevilla
NCDIHE – Nueva Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España
CRAEC – Centre de Recherche sur l'Amérique Espagnole Coloniale
MP – Monumenta Peruana
ms. – manuscritos
RAHC – Revista del Archivo Histórico de Cuzco